تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

مقاصد الشريعة

كفلسفة للتشريع الإسلامي

رؤية منظومية



جاسر عودة

تعريب: عبد اللطيف الخياط

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مقاصد الشريعة

كفلسفة للتشريع الإسلامي

رؤية منظومية

لتحميل أنواع الكتب راجع: (مُنْتَدى إِقْرَأ الثَقافِي)

براي دائلود كتابهاى مختلف مراجعه: (منتدى اقرأ الثقافى)

بۆدابەزاندنی جۆرەها کتێب:سەردانی: (مُنْتَدى إِقْرَأ الثَقافِي)

www. iqra.ahlamontada.com

مقاصد الشريعة
كفلسفة للتشريع الإسلامي
رؤيـــة منظوميـــة

د. جاسر عودة

تعريب: د. عبد اللطيف الخياط

١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م
1401AH—1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤٠١هـ – ١٩٨١م
1401AH—1981AC

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى 1432هـ/ 2012م

مقاصد الشريعة
كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية

المؤلف: د. جاسر عودة

موضوع الكتاب 1 – مقاصد الشريعة 2 – تاريخ الفقه
3 – فلسفة التشريع 4 – الاجتهاد والتجديد

ردمك (ISBN): 978-1-56564-470-0

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 – فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعب

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

فهرس الأشكال

شكر وعرفان

لقد أفاض الله تعالى عليّ من نعمه ما لا أحصيه ولا أستوعبه، وإنّي أسأله تعالى أن يتقبّل منّي هذا العمل المتواضع الذي أطمح أن يكون فيه بعض الإسهام في المعرفة البشريّة رغم ما فيه من قصور أكيد، لكن لعلّ الله أن يقبل هذا العمل تقرّباً إليه وشكراً على نعمه التي لا تُحصى.

ولا يفوتني أن أقدّم شكري وامتناني إلى عدد من العلماء من مشايخي وأساتذتي وزملائي الذين ساهموا في تعليمي وتطوير ملكاتي في طريق العلم. وأبدأ بذكر الشيخ محمّد الغزالي رحمه الله، والشيخ إسماعيل صادق العدوي رحمه الله، والشيخ محمود فرج، فقد تعلّمت من كلّ منهم الكثير عن القرآن والفقه في فترة مبكّرة من حياتي. وأقدّم شكري وامتناني أيضاً إلى البروفسور محمّد كامل والبروفسور حازم رأفت على الأفكار التي تعلمتها ضمن دراستي للدكتوراه في تحليل المنظومات في جامعة واترلو بكندا، وإلى الشيخ أحمد العسّال رحمه الله والدكتور صلاح سلطان لما قدّماه لي من تشجيع في متابعة موضوع مقاصد الشّريعة في فترة دراستي للماجستير في الفقه المقارن في الجامعة الإسلاميّة الأمريكيّة في ميشيغان، وإلى الدكتور جاري بانت لما أجريته من بحث علمي تحت إشرافه في أثناء دراستي للدكتوراه في الدراسات الدّينيّة والإسلاميّة في جامعة ويلز، بمدينة لامبيتر بالمملكة المتّحدة. وأقدّم أخيراً وليس آخراً شكري وامتناني إلى معالي الشيخ أحمد زكي يماني، مؤسّس ورئيس مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلاميّة بلندن؛ لما أسدى إليّ من فضل باختياره لي مديراً مؤسساً للمركز، ولكلّ ما قدّمه لي من دعم.

ولا يفوتني كذلك أن أذكر بالامتنان عدداً من العلماء الذين أسهموا

بطرق مختلفة فيما تعلمته عن مقاصد الشريعة وناقشتهم فيه ثم أوردته في هذا الكتاب، فليجزِ الله خير الجزاء الشيخ عبد الله بن بيّه، والدكتور محمّد سليم العوّا، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ طه العلواني، والشيخ الحبيب بن الخوجه، والشيخ حسن الترابي، والشيخ فيصل مولوي رحمه الله، والدكتور حسن جابر، والدكتور محمّد كمال إمام، والدكتور إبراهيم غانم، والدكتور سيف الدين عبد الفتّاح، والدكتور أحمد الريسوني.

وأودّ أن أعبّر عن امتناني للمعهد العالي للفكر الإسلامي، وخاصّة للدكتور جمال برزنجي والدكتور أنس الشيخ علي، لما أبديا من مستوى عالٍ من الاحتراف والدّعم، وكذلك للأخوات شيراز خان ومريم محمود ومايدة مالك، لما بذلنه من عمل مضنٍ وما قدّمنه من ملاحظات مثمرة، وكذلك الأستاذ صدّيق عليّ لما صمّمه من مخطّطات توضيحيّة[1]. والشكر أيضاً لأخي صهيب الأمين لتصميمه المبدئيّ للمخطّطات وقائمة المراجع التي تظهر في آخر الكتاب.

وختاماً فإنّني سأبقى أبداً مديناً لأسرتي وخاصة والدتي ووالدي وأختي وزوجتي وأولادي.

جاسر عودة

(1) إضافة خاصة بالترجمة العربية: والشكر موصول كذلك للأخ الدكتور عبد اللطيف الخياط الذي ترجم هذا الكتاب إلى لغتنا الجميلة، مقدراً دقته البالغة، وحرفيته العالية، وتعاونا المثمر في مرحلة المراجعة والتدقيق للنصوص المنقولة في ثنايا الكتاب وللمصطلحات من حقول المعرفة المختلفة. والشكر كذلك للإخوة الذين قاموا بالتصميم والإخراج للنسخة العربية على مستوى متميز في الأداء.

مُقَدِّمَة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾

[البَقَرَة: 32]

يسرّ المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ أن يقدّم هذا الكتاب المتخصّص في موضوع مقاصد الشّريعة. والمؤلّف، الدكتور جاسر عودة، عالم مرموق، متعدّد القدرات، وجّه اهتمامه إلى حقل المقاصد. وهذا الكتاب المتميّز، والذي ينمّ عن العلم الجادّ الدقيق، يقدّم طريقة جديدة في مناهج وفلسفة التشريع الإسلاميّ؛ تقوم على مقاصد الشريعة. وأملنا أنّ التّحليل المهمّ والأفكار التي تحتوي عليها هذه الدّراسة لن تسهم إسهاماً فعّالاً في دفع حقل مقاصد الشّريعة فحسب، بل ستجتذب اهتماماً أكثر إلى هذا الموضوع بين القراء.

لقد لاحظ المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ قلّة، بل ندرة الكتب المتوفّرة في اللغة الإنجليزيّة في موضوع المقاصد، لذا قرّر المعهد أن يملأ هذا الفراغ بالعمل على نشر عدد من الكتب المترجمة والمؤلّفة في هذا الحقل المهمّ ليتعرّف عليه قراء اللغة الإنجليزيّة. فزيادة على الكتاب الذي بين يدي القارئ اشتملت قائمة الكتب التي أصدرها المعهد حتّى الآن باللغة الإنجليزيّة: كتاب محمّد الطاهر بن عاشور (مقاصد الشريعة)، ودراسة أحمد الرّيسوني (نظريّة الإمام الشاطبيّ في مقاصد الشريعة) وكتاب (نحو تفعيل مقاصد الشريعة)

لجمال الدّين عطيّة. ولعلّ من المهمّ أن نضيف أنّه رغم تشابك موضوع المقاصد وصعوبته، فإنّ الكتب التي ذكرناها لا يقصد بها مخاطبة العلماء والمتخصّصين فحسب، بل إنّ القارئ الواعي أيضاً سيجد قراءتها ممتعة ومفيدة إن شاء الله.

أمّا الدراسة الحاليّة للدكتور جاسر عودة، فهي تقدّم رؤية منظوميّة، مبنيّة على فلسفة المنظومات، وذلك بغية صياغة فلسفة التشريع الإسلاميّ انطلاقاً من مقاصد الشّريعة. ويرى الكاتب أنّه حتى تحقّق الأحكام الإسلاميّة غاياتها في العدل والمساواة وحقوق الإنسان والتنمية وطيب العلاقات في نطاق العالم المعاصر؛ فإنّه لا بدّ من اعتبار مقاصد الشريعة، وهي تشتمل على مراد الخالق، وعلى المحتوى الأخلاقيّ للشريعة، وهما قلب التشريع الإسلاميّ وأساسه.

ويقدّم الدكتور عودة طريقة جديدة في التحليل والتصنيف والتمحيص تفيد من الملامح المناسبة لنظرية المنظومات، مثل الكلية، وتعدّد الأبعاد، والانفتاح، والطبيعة المعرفيّة والغائيّة للمنظومات بشكل خاصّ. وبنظرة أشمل فإنّ هذه الطريقة المنهجيّة الدقيقة تشتمل على مضامين مهمّة من أجل إعادة صياغة القانون، ومواثيق حقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والحكم الرشيد المرتبط بالقواعد الإسلاميّة والمفاهيم الفقهيّة الإسلاميّة.

لقد عمل المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ منذ تأسيسه في عام 1981 م على أن يكون مركزاً لتيسير الوصول إلى رؤية علميّة مخلصة وجادّة مبنيّة على رؤية إسلاميّة وقيم وأسس إسلاميّة. ولقد أنجز المعهد في غضون عقدين ونيف الكثير من البحوث، وعقد العديد من الندوات والمؤتمرات، فنشر أكثر من مائتين وخمسين كتاباً في اللغتين العربيّة والإنجليزيّة، وكثير من هذه الكتب ترجم إلى عدد من اللغات الأخرى. ونودّ هنا أن نعبّر عن شكرنا لمؤلّف هذه الكتاب، لما قام به من تعاون وثيق في مختلف مراحل إنتاج الكتاب، بقي خلالها على صلة وثيقة مع لجنة التحرير في المعهد العالميّ للفكر الإسلامي - مكتب لندن. ونودّ أن نعبّر عن شكرنا لفريق التحرير والإنتاج في مكتب لندن، وكذلك لكلّ من كان له إسهام مباشر أو غير مباشر في إتمام هذا

الكتاب، بمن فيهم: الدكتورة مريم محمود، ومايده مالك، والدكتورة واندا كراوس، وشيراز خان، وصدّيق عليّ؛ ولعلّ الله أن يثيبهم جميعاً على جهودهم ويثيب المؤلّف على عمله.

رمضان، 1428هـ

أيلول/ سبتمبر 2007

أنس. الشيخ عليّ

المستشار الأكاديميّ، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ،

مكتب لندن، المملكة المتّحدة

فصل تعريفيّ

باسم "الشّريعة الإسلاميّة"؟

أكتب هذه السطور في هذا الصّباح بعد أن قدت سيّارتي إلى مكان عملي في لندن. كان من المفروض أن تكون قيادة ممتعة، نظراً لأنّ الطقس كان رائعاً في ذلك اليوم من أيّام تموز/ يوليو، والسماء صافية (وهو أمر نادر الحدوث في لندن)، غير أنّني لم أستطع أن أستمتع بقيادة السيّارة في هذا الصّباح، لأنّ المدينة، وكلّ البلاد، هي في "حالة قصوى من التأهّب"، ومعنى هذا كما أخبرتنا إدارة الأمن أنّ موجة أخرى من موجات "الإرهاب" أصبحت "حتميّة"! فلم يكن غريباً والحالة هذه أنّني كنت متوفّز الأعصاب مثل بقية اللندنيين وأنا أتنقّل عبر المدينة، أتلفّت يمنة ويسرة خشية من أيّ "سلوك مريب" كما حذرتنا السلطات - أياً كان معنى هذه العبارة. غير أنّه كان لديّ سبب آخر لانزعاجي ممّا يحدث في لندن في هذه الأيّام، لأنّ كلّ تلك الجرائم (وهو التعبير الصّحيح عمّا يحدث وليس "الإرهاب") تحدث "باسم الشريعة الإسلاميّة"، وهو ما صرّح به بعض من يقومون بتلك الجرائم. لقد قلت غاضباً عند سماعي هذا الكلام: "ماذا؟ هل تبيح الشّريعة الإسلاميّة مثل هذه الجرائم التي لا تفرّق بين المذنب والبريء في المدن الآمنة؟ أين الحكمة والمعاملة الصالحة للناس التي يعرفها كلّ مسلم كجزءٍ لا يتجزّأ من الشريعة الإسلاميّة؟"

وتذكّرت كلمات ابن القيّم رحمه الله (توفّي 748 للهجرة/ 1347م) حول الشريعة، وهي كلمات سوف أحتاج إلى أن أعود إليها أكثر من مرّة في ثنايا هذا الكتاب، وسوف أحتاج لإلقاء الضوء كثيراً على معنى كلمة "الشريعة"

كما يستخدمها ابن القيّم. فالشّريعة كما يقول: "مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل"[1]. هذا الكلام يلخص رسالة هذا الكتاب، على الرّغم من لغته المتخصّصة التي أدرك أنّ غير المتخصّص قد يجد بعض الصعوبة في هضمها.

أين "الشّريعة الإسلاميّة"؟

الإسلام هو دين ربع سكّان العالم تقريبا[2]، وأكثر المسلمين يعيشون في المنطقة الممتدّة من شمال أفريقيا إلى جنوب آسيا، بالإضافة إلى أقلّيّات مسلمة تعيش في أوروبّا وفي أمريكا الشماليّة والجنوبيّة، حيث أضحى الإسلام الدين الثاني أو الثالث من حيث عدد السكّان في كل البلاد[3]. فالإسلام يشمل أعداداً من البشر من كلّ الأعراق والأجناس، بما في ذلك العرب (نسبتهم الآن حوالى 19%)، والأتراك (حوالى 4%)، وسكان القارة الهندية (حوالى 24%)، والأفارقة (حوالى 17 %)، ومسلمو جنوب آسيا (حوالى 15 %). لقد كان المسلمون في أوائل القرن السّابع الميلاديّ مجرّد مجموعة صغيرة في مكّة، لتصبح دولتهم بنهاية القرن السابع نفسه قوّةً تغلّبت على أكبر إمبراطوريّتين في عصرها، الإمبراطوريّة الرّومانيّة والإمبراطوريّة الفارسيّة. وهكذا أصبح الإسلام دين ثقافات متنوّعة وحضارة زاهرة امتدّت عبر العصور الوسطى.

غير أنّ الصّورة قد أضحت مختلفة اليوم. ففي التقرير السنويّ لبرنامج

---

(1) ابن القيّم، شمس الدّين. **إعلام الموقّعين**، تحرير طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973)، المجلد الثالث، ص3 .

(2) CIA, *The World Factbook*; available from http://www.cia.gov/cia/publications/factbook.

(3) John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam* (Oxford: University Press, 1999) p.690.

الأمم المتحدةِ الإنْمائي؛ نجد مؤشّر التنمية البشرية منخفضاً في أكثر الدّول ذات الأكثريّة المسلمة[4]. ويجري حساب مؤشّر التنمية البشرية حسب عدد من المعايير، منها انحفاض نسبة الأمية، وارتفاع نسبة التعليم النظامي، والمشاركة السّياسيّة والاقتصاديّة للمواطنين، ومشاركة المرأة في الحياة العامّة، بالإضافة إلى مستوى المعيشة والدخل. ونجد درجات بعض الدّول العربيّة الغنيّة، رغم ما تحتلّه من مكان مرتفع جداً من حيث معدل دخل الفرد، على النّقيض من ذلك من حيث تحقّق العدالة الاجتماعية والسياسية، ومشاركة المرأة في الحياة العامّة، وتكافؤ الفرص. وتظهر تقارير الأمم المتّحدة ذات العلاقة أيضاً مختلف أشكال خرق حقوق الإنسان والفساد في أكثر الدّول ذات الأكثريّة المسلمة، مع وجود صعوبات جمّة في العيش المشترك مع الأقلّيّات غير المسلمة في المجتمعات التي تنتمي إليها. والخلاصة أنّ التنمية البشرية في المجتمعات الإسلاميّة تواجه في كلّ مكان تحدّيات ضخمة، وهذا ما يجعل المسلمين يواجهون باستمرار أسئلة حرجة.

لقد أوصلتني دراساتي إلى أنّ "الشّريعة الإسلاميّة" تحقق مجتمعاً عادلاً ومنتجاً، ومتطوّراً وإنسانيّاً، تزدهر فيه الرّوح والمادة، ويتحلّى الناس فيه بالنظافة والصحة والتماسك، مجتمعاً ودوداً يتّصف بدرجة عالية ممّا يمكن أن نطلق عليه (الدّيموقراطيّة). غير أنّ رحلاتي حول العالم لم تكشف لي عن تحقّق هذه الصفات -للأسف- في عالم الواقع في المجتمعات الإسلاميّة، سواء كانوا أغلبيات أو أقليات. لذلك أتساءل : أين "الشريعة الإسلاميّة" الحقيقية؟ وكيف يمكن أن تؤدي الشّريعة الإسلاميّة دوراً إيجابياً في التعامل مع هذه الأزمات؟ إنّ الكتاب الذي بين يدي القارئ يحاول أن يقدم إجابة عن السؤال الثاني، وهو ما سوف يؤدّي في نهاية المطاف إلى جواب عن السؤال الأوّل. بعبارة أخرى، إنّ "الشريعة الإسلاميّة" حينما تثبت قدرتها على إحداث تغيير حقيقيّ في حياة المسلمين العاديّين، فإنّهم سوف يلتزمون بالإسلام أكثر، وسوف يظهر أثر ذلك في حياتهم وواقعهم لا محالة.

---

(4) United Nation Development Programme UNDP, *Annual Report* (2005 [cited Jan. 2006]); available from http://www.undp.org/annualreports/.

هل هناك مشكلة في "الشريعة الإسلاميّة"؟

يلاحظ القارئ أنّني وضعت مصطلح "الشريعة الإسلاميّة" حتّى الآن ضمن معقوفتين، هذا لأنّ عليّ أن أعطي تعريفاً لهذا المصطلح قبل أن أدّعي أنّها تحقّق العدل والرّحمة وما إلى ذلك، وحتّى نتمكّن أيضاً من تقديم نظرتنا الناقدة لأوضاع المسلمين للإجابة عن السؤال حول ما إذا كانت حياتهم تدلّ على أنّ هناك مشكلة في "الشريعة الإسلاميّة".

وهذا الكتاب معنيّ بتحليل مفصّل لمصطلحات الفقه، والشريعة، والفتوى، والمذاهب، والاجتهاد، والقانون، والعرف، والعلاقات الدقيقة بين هذه المصطلحات. غير أنّني أودّ أن أسارع هنا إلى التفريق بين ثلاثة مفهومات للعبارة العامّة "الشريعة الإسلاميّة" حتّى نتمكّن من الإجابة عن السؤال السّابق:

1 - **فالشّريعة**: هي الوَحي الذي تلقّاه ﷺ[5]، وجعل تطبيقه رسالته وغايته في هذه الحياة، فالشريعة ببساطة هي القرآن والسنّة.

2 - **والفقه**: هو المجموعة الضّخمة من الآراء التشريعيّة التي صدرت عن مختلف الفقهاء من مختلف المناهج والمذاهب، بخصوص تطبيق الشّريعة -كما عرفناها في الفقرة السابقة- في مختلف مناحي الحياة وعلى مدى تاريخ الإسلام الذي امتدّ لأكثر من أربعة عشر قرناً.

3 - **وأما الفتوى**: فهي تطبيق الشّريعة والفقه اللذين ذكرناهما أعلاه على حياة المسلمين الواقعيّة اليوم.

إنّ تحليلنا المفصّل لهذه الجوانب وما يتّصل بها هو ما نحاوله في هذا الكتاب. غير أنّ جوابي حول سؤال: هل هناك من مشكلة في "الشريعة الإسلاميّة"؟ هو بعبارات واضحة كما يلي:

* إذا كان السؤال يخصّ "الشّريعة الإسلاميّة" بمعنى الشريعة كما أنزلت على محمّد، وكما تبلورت في سلوكه وحياته، وكما ظهرت من خلال تربيته

---

(5) تفترض عبارة "ﷺ" كلّما ذكر اسم النبيّ محمّد ﷺ.

على مدى سنوات طويلة لأصحابه، وللعالم من بعد أصحابه، فالجواب هو: لا، ليس هناك من مشكلة في "الشريعة الإسلاميّة"، فهي منهاج حياة لكلّ ما فيه عدل ورحمة وحكمة وخير للبشريّة، تماماً كما ذكر ابن القيّم آنفاً.

* وإذا كان السائل يشير بعبارة "الشّريعة الإسلاميّة" إلى المذاهب الإسلاميّة في الفقه، التي تركت لنا ثروة كبيرة من الاجتهاد، فالجواب هو كذلك: لا، ليس هناك من مشكلة، على وجه العموم، في البحوث التشريعيّة التي قدّمها العلماء وأصحاب الفقه انطلاقاً من بيئاتهم وأزمانهم. صحيح أنّ بعض الفقهاء وقعوا كأفراد في أخطاء، وتبنّوا أحياناً مواقف غير مقبولة فيما تناولوه من مواضيع. غير أنّ هذا هو الوضع الطبيعيّ للبحث الفقهيّ، فعمل كلّ الباحثين في التشريع في كلّ الأحوال أن يصحّح بعضهم آراء بعض، وأن يشارك كلّ منهم في المحاورات التي لا تنقطع ولا ينبغي لها أن تنقطع.

* أمّا إذا كان السائل يعني بـ "الشريعة الإسلاميّة" ما يصدر من فتاوى اليوم، فالجواب هو: إنّ هذا يعتمد على محتوى الفتوى! فبعض الفتاوى اليوم هو تعبير صادق عن الإسلام وعن قيمه الأخلاقيّة، وبعض الفتاوى هو بالتأكيد غير إسلاميّ وغير مقبول. وحتّى إذا كانت هذه الفتوى أو تلك نقلاً حرفيّاً من كتاب قديم في الفقه الإسلاميّ، فهناك احتمال كبير أن يكون هناك فجوات ونقص فيها، لأنّ مثل هذه الفتوى -غالباً- كانت قد صدرت لبيئة أخرى ولها ظروف مختلفة تماماً. وكذلك إذا كانت الفتوى مبنيّة على فهم مشوّه للنصّ الشرعي، ولو كان النص نفسه صحيحاً ثابتاً، وأريدَ منها إرضاء بعض الأقوياء أو ذوي السلطان، فهي فتوى خاطئة وغير إسلاميّة، أياً كان قائلها. وإذا كانت الفتوى تبيح لبعض النّاس أن يقترفوا الظلم، أو تبرّر أعمالاً دموية عنصرية - مثلاً- بناء على أعراق الناس أو أجناسهم، أو توقع الأذى بالأبرياء، أو تبرّر أعمالاً لا أخلاقيّة أياً كانت مسمياتها، حتى إن كان كلّ ذلك مبنيّاً على نوع من "الفهم" أو "التفسير" أو "التأويل" للنصوص، فهي أيضاً فتوى خاطئة وغير إسلاميّة. أمّا إذا كانت الفتوى مبنيّة على مصادر إسلاميّة صحيحة، ويقصد المجتهد بها تحقيق مصالح النّاس في دائرة مقاصد الشريعة وغاياتها وروحها، فهي عندئذ فتوى مقبولة.

ممّا سبق؛ يظهر للقارئ مجال اهتمام هذا الكتاب، والقضايا التي يبحثها. غير أنّ هذه القضايا يتعلّق بها مواضيع تتّصف بالتشابك، وتحتاج إلى بحث مفصّل. لهذا فمن الأفضل أن أقدّم الآن عرضاً عامّاً للآفاق التي يبحر فيها هذا الكتاب، وأن أقدّم بعد ذلك ملخصاً موجزاً للبحث، ثم أدع القارئ بعد ذلك يسير مع موادّ الفصول المختلفة للكتاب.

نظرة إلى التخصصات

إنّ تصنيف المعرفة الإنسانيّة إلى "تخصصات" يخفّف تعقيد المفاهيم على طالبيها، وذلك بتجميعها ضمن حقول يمكن تفريق بعضها عن بعض، عوضاً عن تناول كلّ مفهوم، أياً كان، على حدة[6]. وإرساء مثل هذه الحقول أو التخصصات يمكّن الباحثين عن المعرفة من اختيار التخصّص في حقول محدّدة، ويمكّن من يحتاج من العامّة وغير المتخصّصين من تمييز حقل معرفي معيّن ليستطيعوا الرجوع إلى المتخصّصين فيه ليحصلوا على أجوبة عن أسئلتهم.

غير أنّ تقسيم المعرفة إلى حقول وتخصصات لا ينبغي أن يكون عقبة في طريق استخدام المفاهيم المفيدة التي تهمّ الباحث في حقول المعرفة المفترض أنها "مختلفة"، كما لا يجوز لأحدٍ أن يدّعي احتكار المصادر والمراجع في أيّ تخصص بحيث يمنع الإبداع فيه أو يعرقل ظهور الأفكار الجديدة التي قد تتعارض مع مصالحه.

إنّ هذا الكتاب يتبنّى طريقة تعدّد الحقول المعرفيّة أو ما يطلق عليه تعدّدية التخصصات، وفيها تتكامل أصناف المعرفة ذات العلاقة بالموضوعات قيد البحث، ضمن بعض "التخصّصات"، ألا وهي: أصول الشريعة، والفلسفة، والمنظومات. ولنعطِ القارئ هنا نبذة عن كيفية السّعي إلى التكامل المعرفي بين هذه التخصصات، بينما نرجئ البحث المفصّل لهذا التكامل إلى موضعه في ثنايا الكتاب.

---

(6) Stephen Reed. *Cognition: Theory and Applications*. 4th ed. USA: Brooks/Cole, 1996, p. 220.

يركّز الكتاب ضمن مجال أصول الشريعة الإسلاميّة على البحث في علم أصول الفقه، غير أنّه سيجري البحث أيضاً في المواضيع ذات العلاقة ضمن علم الفقه نفسه، وكذلك علوم الحديث، وعلوم القرآن. فمثلاً، سوف يُذكر في ثنايا الكتاب أحكام وفتاوى فقهيّة محدّدة من أجل توضيح الأثر العمليّ لنظريّات الأصول المطروحة. وسيتناول البحث أيضاً مختلف القواعد المستخدمة في علوم الحديث والتفسير في سياق علاقتها بأصول الشّريعة كما ندرسها. وقد اقترح بعض العلماء المصلحين في القرن العشرين أن تكون مقاصد الشريعة الإسلاميّة علماً قائماً بذاته، بل وبديلاً عن أصول الفقه[7]. فمقاصد الشّريعة كانت تُدرس تقليديّاً كموضوع ثانويّ تابع لأصول الفقه، وكان من المعتاد إدراجها تحت بحوث "المصالح المرسلة"، أو تحت موضوع "مناسبة القياس"[8]. غير أنّنا نعتبر المقاصد في هذا الكتاب منهجاً وأصلاً لعلم أصول الفقه نفسه، بصرف النّظر عن النقاش فيما إذا كان اعتبارها أو عدم اعتبارها حقلاً معرفيّاً أو "تخصصاً" مستقلّاً بذاته[9].

كما إنّ علم المنطق الحديث، وفلسفة القانون، وفلسفة ما بعد الحداثة، وهي حقول فرعية من الفلسفة المعاصرة، هي كلها ذات علاقة مباشرة بأبحاث هذا الكتاب. فالمنطق يحتلّ موقعاً مركزيّاً حين نفكّر في فلسفة أو أصول أيّ تشريع، بما في ذلك التشريع الإسلاميّ. ولهذا الكتاب اهتمام خاصّ بالفلاسفة والفقهاء في القرون الخامس إلى الثامن للهجرة، فعلى أيديهم كان قبول ثم تطوير -أو نقد- المنطق اليونانيّ، ونحن نريد أن نستكشف كيف أثّر منطقهم على منهجهم في التفكير.

---

(7) ابن عاشور، محمّد الطاهر. **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، تحرير طاهر المساوي (كوالا لامبور: الفجر، 1999)، ص2.

(8) راجع مقطع 5-2.

(9) كان هذا أحد المحاور في مؤتمر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ووسائل تحقيقها في المجتمعات الإسلاميّة Purposes of Islamic Law and Means of Achieving them in Muslim Societies، الجامعة الإسلاميّة العالميّة في ماليزيا: ماليزيا، أغسطس/آب، 2006.

والمنطق الحديث ذو أهمّيّة خاصّة هنا، لأنّ جوانب اختلافه مع المنطق التّقليديّ اليوناني ستكون نقطة انطلاقنا في نقد علم أصول الفقه نفسه من منظور معاصر. أمّا فلسفة القانون بمعناها الحديث، فسوف نتناولها من حيث أنّ فلسفة التشريع الإسلاميّ يمكن أن تفيد من مفاهيم وبنية فلسفة القانون المعاصرة، وخاصة في نظرياتها الحديثة المعتمدة على المنظومات. وأمّا فلسفة ما بعد الحداثة فهي فرع من فروع الفلسفة تناهض "الحداثة" وأثمرت عنها دراسات نقدية قويّة لفلسفة القانون عموماً، وللتشريع الإسلاميّ كذلك. لهذا سوف يقوم هذا الكتاب بعرض هذه النظرات الناقدة التي تنطلق من فلسفة ما بعد الحداثة، وسوف "ينتقدها" بدوره.

أمّا "المنظومات" فهي تخصص حديث أصبح يُدرّس في أقسام جامعية مستقلة، ويشمل عدداً من التخصصات العلمية الفرعيّة، يهمّنا منها بالذّات نظرية أو فلسفة المنظومات، وعلم التحليل المنظومي، وذلك لصلتهما بمواضيع هذا الكتاب. وفلسفة المنظومات هي فلسفة معاصرة مناهضة للحداثة، ولكنها تنتقد الحداثة بطريقة تختلف عن نظريّات ما بعد الحداثة. ويتناول هذا الكتاب مفاهيم معيّنة من نظريّة المنظومات، منها مثلاً كليّة المنظومة، وتعدّد أبعادها، وانفتاحها، وغائيّتها، للإفادة منها في تطوير منهج للتحليل سوف نفعّله في بقية البحث.

وممّا يتّصل بالمنظومات تخصصٌ جديد كذلك؛ ألا وهو علم التصورات المعرفية، لهذا سوف نستخدم مفاهيم من علم التصورات المعرفية لتطوير مفاهيم أساسيّة في دراستنا لأصول التشريع الإسلامي، مثل مفهوم التصنيف الذي هو المنهج الذي به يتمّ تعريف المصطلحات والتفريق بينها، ومفهوم الطبيعة التصورية للمعرفة البشرية والتي يندرج تحتها الفقه. كما إنّ مفهوم "البيئة المعرفيّة" أو المصطلح المشهور: "رؤية العالم"، سوف يستخدم لإعادة صياغة نظرية العرف ضمن أصول التشريع الإسلاميّ كما يقترحها هذا الكتاب.

إنّ إهمال الإفادة من الأفكار المناسبة من تخصصات فلسفية أخرى سيُبقي البحث في نظريّة الأصول وفلسفة التشريع الإسلاميّ محصوراً ضمن المقارنات

بين المراجع التقليديّة وتحقيق مخطوطاتها، وسيُبقى التشريع الإسلاميّ إلى حدّ كبير شيئاً "قد فات أوانه" من حيث أساسه النظريّ، ومن حيث تطبيقاته في واقع الناس على حدّ سواء. وسوف يكون من مواضيع هذا الكتاب أهمّيّة وضرورة تبنّي منهج للبحث في أصول الفقه منفتح على تخصصات متعدّدة.

موجز البحث

إنّ تطبيق الشّريعة الإسلامّية في هذا العصر (أو سوء التطبيق بمعنى أدق) كثيراً ما يكون اختزاليّاً لا شموليّاً، حرفيّاً لا أخلاقيّاً، أحاديّ البعد لا متعدّد الأبعاد، يرى الأمور بمنظار الأبيض أو الأسود من غير اعتبار تعدّد جوانب المواضيع، تفكيكيّاً لا تركيبيّاً، يعتمد على الإشارات والألفاظ لا على المقاصد والغايات وراء أحكام الشّريعة الإسلاميّة. يضاف إلى ذلك ما نراه من مزاعم "اليقين العلميّ" (أو ما يقابله من "اللاعقلانيّة الما بعد الحداثية")، أو من زعم أنّ للمجتهدين أو الرواة "عصمة" (أو ما يقابله من "التاريخيّة الما بعد الحداثية" للنّصوص الشرعية نفسها). كلّ ذلك يزيد في ضعف الرّوحانية، وعدم السماحة مع المخالفين في وجهات النظر، والإيديولوجيّات العنيفة، والحريّات الضائعة، والنظم السياسيّة الاستبداديّة. ويلاحظ أنّ المناهج السّائدة تقاوم عادةً التعلّمَ من فلسفات قد تفيدها كثيراً رغم أنها لم تظهر في البيئة الإسلاميّة، أو أنّ بعضهم -على النقيض من ذلك- يتبنّون تبنياً كاملاً فلسفات أخرى رغم مصادمتها للمعتقدات الإسلاميّة الثابتة.

يسير هذا البحث -إذن- في محاور ثلاثة: (1) المنهج، (2) التحليل، (3) النتائج النظريّة.

(1) أمّا المنهج كما يعرضه هذا البحث فيقوم على نظريّتين: (أ) نظريّة مقاصد الشّريعة (كما نعرضها في الفصل الأوّل) و(ب) نظريّة المنظومات (الفصل الثّاني). وضمن هذا المحور نستعرض ما يلي: (أ) النظريّات المعاصرة في المقاصد والتي تعرض نظرات جديدة تتعلّق بالإصلاح والتنمية الشاملة، وتطرح المقاصد فلسفة ومنهجاً أساسيّاً لتقييم النظريات التقليديّة والحديثة في التشريع الإسلاميّ. أمّا (ب) نظريّة المنظومات، فنستفيد منها في

تعريف طريقة جديدة في التحليل تعتمد على الصفات العامة للمنظومة، وهي كالتالي: المعرفيّة، والشمول، والانفتاح، والترتيب الهرميّ، وتعدّد الأبعاد، والغائيّة. والغائيّة هي الصفة الأساسية الحاكمة على نظرية المنظومات بشكل عام.

(2) سيقوم هذا الكتاب بمراجعة التعريفات الأصولية للشريعة الإسلاميّة والفقه الإسلامي (الفصل الثالث). ثم يطرح تحليلاً ناقداً لبعض النظريّات الأصولية التقليديّة والمعاصرة، ومسحاً تاريخياً ونظرياً لمختلف المذاهب الإسلاميّة (في الفصلين الرّابع والخامس، بالترتيب)، ويقدّم تعريفاً بتصنيفات جديدة للمناهج التقليديّة والاتجاهات المعاصرة في دراسة التشريع الإسلامي (في الفصلين الرّابع والخامس، بالترتيب). وسوف يجري المزج بين المنهجين السابقين ("أ" و"ب" أعلاه) لنكوّن منهما منهجاً متكاملاً من أجل تحليل وصياغة نظريات التشريع الإسلاميّ (الفصل السّادس). وستقدم الشريعة الإسلاميّة إذن على أنّها "منظومة تشريعية" تتحلّى بملامح الغائيّة التي تتحقّق من خلال تحقيق مقاصدها.

(3) وفي هذا الخصوص يطرح الكتاب عدداً من الاستنتاجات النظريّة (في الفصلين السّادس والسّابع) منها مثلاً إثبات الحجية الشرعيّة لـ "دلالة الغاية" بمعنى "دلالة المقصد"، وحلّ التعارض بين الأدلّة عن طريق النّظر في تعدّد أبعادها، واعتبار سياقات الأحاديث عن طريق النظر في الأغراض والنيات المختلفة للنبيّ ﷺ في تصرفاته الشريفة. والنتيجة النظريّة الكلية التي يخلص إليها هذا الكتاب هي أنّ معيار صحّة أيّ منهج من مناهج الاجتهاد هو مدى تحقيقه لمقاصد الشّريعة. والفائدة العمليّة لهذا التوجّه هي أن الأحكام الإسلاميّة تصبح فقط هي الأحكام التي تتحقّق بها مبادئ العدل، والسلوك الأخلاقيّ، والرحمة، والسماحة، ومصلحة البشر، وهذه كلها مقاصد من مقاصد الشريعة في حدّ ذاتها.

جاسر عودة

لندن، المملكة المتّحدة

يوليو/ تمّوز، 2007م؛ جمادى الآخرة، 1428هـ

الفصل الأوّل

مقاصد الشريعة
من منظور معاصر

نظـرة عامـة

لماذا كان إيتاء الزّكاة واحداً من أركان الإسلام؟ ما هي المنافع الجسميّة والرّوحيّة لصيام رمضان؟ لماذا كان شرب أيّ مقدار مهما صغر من الخمر كبيرة من كبائر الإثم في الإسلام؟ ما هي العلاقة بين مفاهيم حقوق الإنسان والشريعة الإسلاميّة؟ كيف يمكن للشريعة الإسلاميّة أن تسهم في "التنمية" و"الحياة المدنية"؟

مقاصد الشريعة هي مبادئ تقدم أجوبة عن هذه الأسئلة وأمثالها حول الشريعة الإسلاميّة، فالمقاصد تحتوي فيما تحتوي على الحِكَم من وراء الأحكام، منها مثلاً "المصلحة العامة" وهي من حكمة الزّكاة، ومنها "التقوى" وهي إحدى الحكم من الصّيام. ومقاصد الشّريعة هي أيضاً الغايات العالية التي تعمد الأحكام لتحقيقها عن طريق إتاحة أو حظر وسائل معيّنة. فمقصد "حفظ عقول النّاس ونفوسهم" مثلاً يفسّر هذا الحظر الشامل في الإسلام لتناول المسكرات والمخدرات. والمقاصد هي كذلك أغراض الشارع (أي الله تعالى)، وهي المبادئ والقيم التي تقوم عليها الشّريعة الإسلاميّة: كالعدل، والكرامة الإنسانيّة، وحرية الاختيار، والسماحة، والتيسير، والتّكافل الاجتماعيّ. وهذا يعني أنّ مقاصد الشّريعة تمثّل صلة بين التشريع الإسلاميّ وبين المفاهيم المعاصرة كحقوق الإنسان، والتنمية، والمدنية.

يشرح هذا الفصل ماهيّة مقاصد الشريعة، وكيف يمكن لها أن تقوم بدور حاسم في ما اشتدّت إليه الحاجة من تجديد للفقه الإسلاميّ. وسيقدّم تعريفات تقليديّة وأخرى حديثة لمقاصد الشّريعة، وتصنيفات لها، مع التركيز على ثلاث مراحل من مراحل تطورها التاريخي كعلم من علوم الإسلام، ألا وهي فترة الصّحابة رضي الله عنهم، ثم فترة تأسيس المذاهب الفقهية، ثم الفترة ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريّين. وأخيراً نقدّم استعراضاً للمصطلحات الحديثة في بحوث المقاصد، مع التوسّع في مغزى وأهمّيّة بعض تلك المصطلحات. وسيكون لمقاصد الشّريعة النصيب الأوفر من الاهتمام في هذا الكتاب، من ذلك أنّ نظريّات ومناهج التشريع الإسلاميّ التي سترد في ثنايا هذا الكتاب سيجري تحليلها وتقويمها بناء على مقدار توافقها مع مقاصد التشريع الإسلاميّ.

1-1 مقاصد الشريعة: التاريخ المبكّر

ماهي المقاصد؟

تعني كلمة "مقصد" الغرضَ والهدف والمبدأ والنيّة والغاية والمآل[1]، وهي في اليونانيّة "Telos"، وفي الإنجليزيّة "purpose"، وفي الفرنسية "finalité"، وفي الألمانيّة "Zweck"[2]. والمقاصد في الشريعة الإسلاميّة هي الغايات والأهداف والأغراض من وراء الأحكام الإسلاميّة[3]. ويعتبر عدد من الأصوليين -أي المنظّرين في الفقه الإسلاميّ- أنّ مقاصد الشريعة ليست سوى تعبير عن "مصلحة البشر". فالإمام الجوينيّ مثلاً (ت 478هـ/ 1185م)، وهو من أوائل العلماء الذين ساهموا في وضع نظريّة للمقاصد وتطويرها إلى ما هي

(1) ابن عاشور، محمّد الطاهر. **بحث في مقاصد الشّريعة**، ترجمة محمّد الطاهر الميساوي، المجلّد 1 (لندن، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006)، ص2.

(2) Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, trans. Isaac Husik, 2nd reprint ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange (Originally published 1913 by Boston Book Co.), 2001) p.xxxv.

(3) ابن عاشور. **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص183.

عليه اليوم (وسوف نقدّم تفاصيل أكثر عنه بعد قليل) يستخدم كلمة المقاصد وعبارة "المصالح العامّة" مترادفتين[4]. ثمّ جاء الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) فتوسّع في التنظير والتصنيف للمقاصد، ولكنه جعلها كلّها تحت باب "المصالح المرسلة" (كما سنبيّن في وقت لاحق)[5]. وتابع الإمام فخر الدّين الرّازي (ت 606هـ/ 1209م) والإمام الآمدي (ت 631هـ/ 1234م) الإمامَ الغزالي في مصطلحاته[6]. والإمام نجم الدّين الطّوفي (ت 716هـ/ 1316م)، وهو الذي جعل "المصلحة" فوق الدّلالة الخاصّة للنصّ (كما سنشرح لاحقاً)، يعرّف المصلحة على أنّها "السبب المؤدّي إلى مقصود الشّارع (أي الله ورسوله)"[7]. وأمّا الإمام القرافي (ت 1285هـ/ 1868م) فقد عقد الصّلة بين "المصلحة" و"المقصد" بأن طرح قاعدة أصولية تقول: "قاعدة: لا يَعتبِرُ الشّرعُ من المقاصد إلّا ما تعلّق به غرضٌ صحيح، محصّلٌ لمصلحة، أو دارئ لمفسدة"[8].

فهذه أمثلة قليلة يظهر من خلالها العلاقة الوثيقة بين مفهومي "المصلحة" و"المقصد" في مفاهيم الأصول (وخاصّة بين القرنين الخامس والثّامن الهجريّين، وهي الفترة التي طُوّرت فيها نظريّة المقاصد، وهو ما سنتوسّع فيه فيما بعد).

أبعاد المقاصد

تصنّف المقاصد في الشريعة الإسلاميّة بطرق مختلفة، وذلك تبعاً لعدد

(4) الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظُلَم**، تحرير عبد العظيم الديب (قطر: وزارة الشؤون الدينيّة، 1400هـ) ص253.

(5) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413هـ)، المجلّد 1، ص172.

(6) ابن العربي، أبو بكر المالكي. **المحصول في أصول الفقه**، تحرير حسين علي اليادري وسعيد فودة، ط1 (عمّان: دار البيرق، 1999)، المجلد 5، ص222، الآمدي. **الإحكام**، ص4، ص286 .

(7) الطوفي، نجم الدين. **التعيين في شرح الأربعين** (بيروت: الريّان، 1419هـ)، ص239، 16.

(8) القرافي، شهاب الدين. **الذخيرة** (بيروت: دار العرب، 1994)، المجلّد 5، ص478.

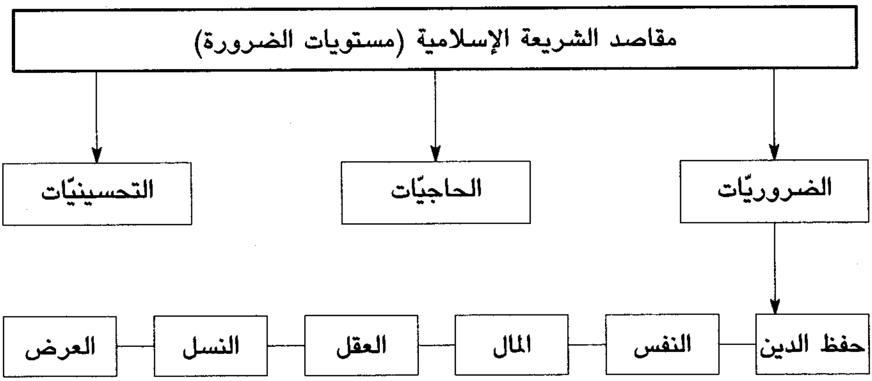
من الاعتبارات. نورد فيما يلي بعضاً من تلك الاعتبارات:

1 - مستويات الضرورة، وهو ما جرى عليه التصنيف التقليديّ في مذاهب الفقه.

2 - مجالات أو أبواب الأحكام التي يتعلق بها المقصد.

3 - مجال الذين يشملهم المقصد.

4 - مستوى عموم المقصد أو خصوصه.



شكل 1-1: الترتيب الهرميّ لمقاصد الشريعة الإسلاميّة (حسب مستويات الضرورة)

تقسم التصنيفات التقليديّة المقاصد إلى ثلاثة مستويات من الضرورة: الضرورات، والحاجيّات، والتحسينيّات. ثم تقسم الضرورات إلى حفظ: (1) الدّين، و(2) النفس، و(3) العقل، و(4) النسل، و(5) المال[9]. وأضاف بعض الأصوليّين إلى هذه الضروريّات الخمسة الواسعة القبول ضرورةَ "حفظ العرض"[10]. والأساس الذي يعود إليه تبنّي هذه الضروريّات أنّها اعتبرت

(9) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص172، ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، المجلّد 5، ص222، الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص287 .

(10) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص172، الشاطبي. **الموافقات**، المجلد 3، ص47.

أموراً أساسيّة لاستمرار الحياة البشريّة نفسها، كما إنّ هناك اتّفاقاً عامّاً بين العلماء أن حفظ هذه الضروريّات هو الغاية من كل شريعة سماوية[11]. فالمقاصد على مستوى الضرورات هي مسائل حياة أو موت، والمقاصد على مستوى الحاجيّات هي أقلّ ضرورة للحياة البشريّة كالزواج والتجارة، والمقاصد التي على مستوى التحسينيّات أو الكماليات هي أقلّ ضرورة من الحاجيّات[12]. ويجد القارئ في الشّكل 1-1 ما يوضّح الترتيب الهرميّ لمستويات الضرورة.

والمستويات تتداخل ضمن الترتيب الهرميّ، كما يوضّح الشّاطبيّ، فكلّ مستوى يدعم ويحمي المستوى الأدنى منه. فمستوى الحاجيّات يقوم بدور "حماية" لمستوى الضروريّات، وهكذا[13]. لهذا نجد بعض العلماء يفضّلون النظر إلى المقاصد كلها على أنّها "دوائر متداخلة" بدلاً من اعتبارها ترتيباً هرميّاً صارماً[14].

والملاحَظ أنّ هرم مستويات الضرورة يذكّر بهرم المصالح والمقاصد "الإنسانيّة" (لا الإلهيّة) التي صمّمها أبراهام ماسلو في أواسط القرن العشرين، والتي أطلق عليها عبارة "سلّم الحاجات"[15]. ويرى ماسلو أنّ الحاجات الإنسانيّة تتنوّع بداية من المتطلّبات الأساسية والسّلامة البدنيّة الضرورية للحياة، ثمّ ترتقي لتشمل حاجات إنسانية كالحاجة إلى الحبّ والتقدير وغيرها، ثمّ ترتقي إلى كماليات مثل "تحقيق الذّات" وما إلى ذلك. وكان ماسلو قد طرح في عام 1943 م خمسة مستويات من الحاجات، ثمّ في عام 1970 م طور أفكاره

(11) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 3، ص5.
(12) المرجع السابق، المجلد 3، ص17.
(13) المرجع السابق، المجلد 1، ص151.
(14) عطيّة، جمال. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (عمّان: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2001) ص45.
(15) A. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review*, no. 50 (1943): 50, p. 370-96.

وطرح ترتيباً هرمياً يتكون من سبعة مستويات من الحاجات[16].

وهناك تشابه طريف بين نظريّة الشّاطبيّ ونظريّة ماسلو من حيث مستويات المقاصد. أضف إلى هذا أنّ النسخة المعدّلة من نظريّة ماسلو تبدي تشابهاً آخر مثيراً للاهتمام مع النظريّات الإسلاميّة في "المقاصد"، وهو إمكانيّة تطوير النظرية نفسها مع الزمن.

وقد تطوّرت النظريّات الإسلاميّة في المقاصد عبر القرون، وخاصّة في القرن العشرين، فقد انتقدت النّظريّاتُ المعاصرة التصنيفَ التقليديّ للضّروريّات وذلك لعدد من الأسباب، منها ما يلي[17]:

1 - إنّ المقاصد في نظريتها التقليديّة تتناول كلّيات الشّريعة الإسلاميّة، إلا أنها نادراً ما تتناول مقاصد الأبواب الخاصة في الشّريعة الإسلاميّة. فلا تجيب نظريّة المقاصد التقليديّة التي ذكرنا خطوطها الرّئيسيّة أعلاه عن كثير من الأسئلة المفصّلة التي ذكرناها والتي تبدأ بالسؤال "لماذا؟" بخصوص حكم معين أو باب معين من أبواب الشريعة.

2 - إنّ المقاصد في صورتها التّقليديّة تتناول الأفراد، دون الأسر أو المجتمع أو البشر عموماً، وكأن الشريعة الإسلامية تهتم بحياة الفرد وعرض الفرد ومال الفرد فقط، دون حياة المجتمع، أو عرض المجتمع وكرامته، أو ثروة المجتمع واقتصاده، وهي معان يوليها الإسلام كلّ اهتمامه.

3 - إنّ تصنيفات المقاصد في صورتها التقليديّة، رغم بحثها في مراتب الضّرورة، لم تشمل أكبر المبادئ والمقاصد الضرورية وأهمّها، كالعدالة وحرية التصرف وغير ذلك من المبادئ المهمة.

4 - جرى استنباط المقاصد من التّراث الفقهي الذي وضعه الفقهاء، وليس من النّصوص الأصليّة من كتاب وسنّة. فحينما نطالع بحوث المقاصد

(16) A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, 2 ed. (New York: Harper and Row, 1970), Maslow, "A Theory of Human Motivation.".

(17) استفدت في نقدي لنظرية المقاصد من محاورة مع الشيخ حسن الترابي (محاورة شفهيّة، الخرطوم، السودان، آب 2006).

التقليدية؛ نجد أنّ مراجعها هي دوماً أحكام الفقه الإسلاميّ التي توصّلت إليها مختلف مذاهب الفقه، ولا نجد فيها آيات القرآن الكريم أساساً لاستنباط المقاصد، وهو فارق له أثر كبير ومعتبر.

وقد حاول العلماء المعاصرون معالجة جوانب النّقص المذكورة بطرح عدد من المفاهيم والتّصنيفات التي تعطي لمقاصد الشّريعة أبعاداً جديدة. فحول المدى الذي تغطّيه المقاصد عموماً وخصوصاً؛ يقسم العلماء المعاصرون المقاصد إلى ثلاثة مستويات[18]:

1 - **المقاصد العامّة**: وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها في كل أبواب الشّريعة، وذلك مثل الضروريّات والحاجيّات التي ذكرناها آنفاً، ومقاصد جرى التركيز عليها حديثاً، كالعدل، والعالميّة، والتّيسير، وغيرها.

2 - **المقاصد الخاصّة**: وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها في كلّ جوانب الباب أو الفرع المحدّد من فروع الشريعة، كمصلحة الأولاد في التشريعات الخاصّة بالأسرة أو باب الأحوال الشخصية، وزجر المجرمين عن اقتراف الجرائم في التشريعات الخاصّة بالعقوبات أو باب الحدود والتعازير، ومنع الاحتكار في التشريعات الخاصّة بالعقود أو باب المعاملات المالية.

3 - **المقاصد الجزئيّة**: وهذه المقاصد تتناول "العلة" أو "الحكمة" من نصّ محدّد أو حكم محدّد، وذلك مثل مقصد تحري الصدق حين يفرض النصّ عدداً ما من الشهود في قضايا معينة، ومثل مقصد التيسير حين يُرخّص للصّائم المريض أن يفطر، ومثل مقصد إطعام الفقراء من خلال الحكم بوجوب استهلاك أو توزيع اللّحم في أثناء أيّام العيد أو ما يسمى بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي، وهكذا.

أما بخصوص التغلّب على مشكلة الاقتصار على البعد الفرديّ في النظرية، فقد توسّع مفهوم مقاصد الشّريعة ليشمل مجالاً أوسع من الناس، أي

---

(18) جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشّريعة** (الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، من منشورات دار النفائس، 2002)، ص26-35.

المجتمع بمستوياته المختلفة، أو حتى البشريّة عموماً. لهذا أعطى الشيخ الطاهر ابن عاشور مثلاً في بحثه عن مقاصد الشريعة الأولويةَ لمقاصد الأمّة قبل المقاصد التي تمسّ الأفراد، ونجد الشيخ رشيد رضا قد أدخل "الإصلاح" و"حقوق المرأة" في نظريّته عن مقاصد الشريعة، ونجد الشيخ يوسف القرضاوي قد شملت نظريّته في المقاصد "كرامة الإنسان" بل و"حقوق الإنسان" حسب تعبيره. وهذا التجديد في علم المقاصد جعله يتجاوب مع القضايا والاهتمامات المعاصرة، وينطلق من مستوى "الحكمة من وراء الأحكام" إلى مستوى الخطط الواقعية للإصلاح والتجديد الإسلامي الشامل، كما سيفصل في الصفحات التالية.

وأخيراً كان من توسّع البحوث الحديثة في المقاصد أنّها سعت إلى أن يكون أفقها عالميّاً وإنسانياً، وذلك بناء على أنّها صارت تستمدّ من النّصوص مباشرة، بدلاً من استمدادها من مدوّنات الفقه الإسلاميّ. وهذا التغيير مهمّ، لأنه مكّن مقاصد الشّريعة من تجاوز ارتباط الأحكام الفقهيّة بسياق عصرها، وصارت مقاصد الشّريعة ترتبط بالنصوص الشرعيّة الخالدة، وهذه من غير شكّ قيمة أعلى وأعمق. وهكذا سارت مقاصد الشّريعة نحو العالميّة والشمول في مبادئها. ويمكن أن نسوق هنا بعض الأمثلة على المقاصد الكليّة التي جرى استنباطها من النّصوص مباشرة وكان لها هذا الأثر:

1 - قام الشيخ رشيد رضا (ت 1354هـ/ 1935م) باستقراء القرآن الكريم بحثاً عمّا يتغيّاه من مقاصد، ووجد أنّها تشمل: "إصلاح أركان الدّين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوّة، وبيان أنّ الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم، والحكمة والبرهان والحرّيّة والاستقلال، والإصلاح الاجتماعيّ الإنساني السياسيّ، .. وإعطاء النّساء حقوقهنّ"[19].

2 - طرح الشيخ الطّاهر بن عاشور (ت 1325هـ/ 1907م) فكرة أنّ المقصد العام للشريعة الإسلاميّة هو حفظ نظام الأمة، والمساواة، والحرّيّة،

---

(19) رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمّدي: ثبوت النبوّة بالقرآن** (القاهرة: مؤسسة عز الدين، بدون تاريخ) ص100.

والسماحة، والعالمية، ومراعاة الفطرة[20]. ولعل من المهمّ هنا ملاحظة أنّ معنى "الحرّيّة" الذي طرحه ابن عاشور وغيره من العلماء المعاصرين يختلف عن الحرية بمعنى "العتق" الذي كان يعنيه الفقهاء حين قالوا إن "الشارع متشوّف للحرية"[21]. فالعتق هو عكس العبوديّة، ولكن "الحرّيّة" بالمعنى المعاصر أوسع من العتق من العبوديّة فقط. إلا أن النصوص الشرعية تذكر مفهوم "المشيئة"، وهو مفهوم له وجوه من التشابه مع مفهوم الحريّة بالمعنى المعاصر ومع معنى "الإرادة الحرّة". فـ "المشيئة" في "حريّة العقيدة" -مثلاً- يذكرها القرآن الكريم بعبارة: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[22]. أمّا كمصطلح، فإنّ "الحرّيّة" هي معنى جديد ظهر في الكتابات المقاصدية الإسلاميّة حديثاً. وممّا يلفت النظر أنّ الطاهر بن عاشور نسب أصل استخدامه لمصطلح "الحرّيّة" إلى: "الكتابات التي انبثقت عن الثورة الفرنسيّة، والتي ترجمت من الفرنسيّة إلى العربيّة في القرن التّاسع عشر"،[23] إلا أنّه أسهب في الحديث عن نظرة إسلاميّة خالصة لحرّيّة التفكير، وحرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية التصرف، وكل ذلك -فيما يبدو لي- كان انطلاقاً من مفهوم "المشيئة" القرآني[24].

3 - دعا الشيخ محمّد الغزالي (ت 1416هـ/ 1996م) إلى "أخذ الدروس من القرون الأربعة عشرة الماضية من التاريخ الإسلاميّ"، ومن هنا وسّع مفهوم مقاصد الشريعة لتشمل "العدل والحرّيّة" على مستوى الضروريّات[25].

---

(20) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص183.

(21) انظر مثلاً كمال الدين السيواسي. **شرح فتح القدير**، ط2 (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ) المجلد 4، ص513.

(22) سورة الكهف، آية 29 - كمثال.

(23) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعيّ في الإسلام**، تحرير محمد الطاهر المساوي (عمّان: دار النفائس، 2001) ص256، 268.

(24) المرجع السابق، ص270-281.

(25) عطيّة، جمال. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص49.

4 - وقام الشيخ يوسف القرضاوي أيضاً (ولد عام 1345هـ/ 1926م) باستعراض القرآن الكريم، ووصل من خلال ذلك إلى المقاصد العامّة التالية: "تصحيح العقائد في التصوّرات للألوهيّة والرّسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشريّة، وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصّالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمّة الشهيدة على البشرية، والدّعوة إلى عالم إنسانيّ متعاون"[26]. غير أنّ الشّيخ القرضاوي يؤكّد على أنّ محاولة طرح نظريّات عامّة في مقاصد الشريعة يجب ألّا تحدث قبل أن يكتسب الفقيه مقداراً كافياً من الخبرة والعلم بالكتاب والسنّة[27].

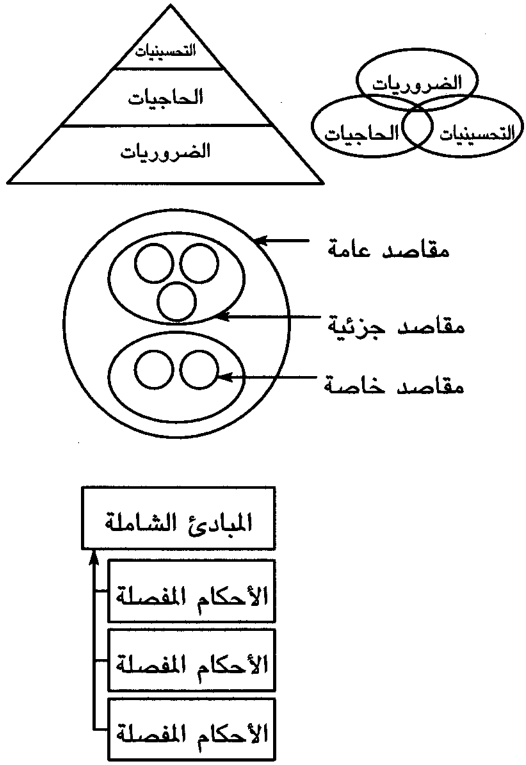
5 - كما قام الشّيخ طه العلواني (ولد عام 1354هـ/ 1935م) بدوره باستعراض القرآن الكريم ليحدّد "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، التي هي كما يصفها الشّيخ العلواني: "التوحيد، والتزكية، والعمران (أي إقامة الحضارة في الأرض)"[28]. ويكتب الشيخ العلواني حاليّاً بحوثاً مستقلّة لتوضيح كلّ من هذه المقاصد الثلاثة[29].

(26) القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، ط1 (القاهرة: دار الشروق، 1999).

(27) محاورات شفهيّة: لندن، المملكة المتحدة، مارس/آذار 2005، وسراييفو، البوسنة، مايو/أيار، 2007.

(28) العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، ط1 (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الهادي، 2001)، ص25.

(29) محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، ابريل/ نيسان، 2007.



شكل 1-2: بناء على "الطبيعة الإدراكية" للتشريع الإسلامي، تعتبر كلّ التركيبات الممثّلة أعلاه لمقاصد الشريعة صحيحة

إنّ "مقاصد الشريعة" المذكورة أعلاه تمثل في واقع الأمر ما تصوره الفقهاء المعاصرون أنفسهم من مفاهيم للإصلاح والتجديد، ولا يستطيع مدع أن يدعي أن أيّاً من هذه التصنيفات والتركيبات -سواء القديمة منها أو الحديثة- هي عين ما أراد الله تعالى بمقاصد الشريعة. ذلك لأننا لو رجعنا إلى الأشكال الطبيعية لما خلق الله تعالى فإنّنا لن نجد فيها هذه الدوائر والأهرامات والمستطيلات، كالتي تظهر في المخطّط الذي يظهر هنا ممثلاً لتصورات العلماء لتقسيمات المقاصد. فكلّ التركيبات التي تظهر في العلوم وفي الإنسانيّات على حد سواء، وكلّ التقسيمات التي تنضوي تحتها، هي من صنع وفي تصور الإنسان، وهو يحتاج إليها من أجل توضيح الأمور لنفسه ولغيره.

لهذا فإنّ أقصى ما يمكن أن يقال عن تقسيم مقاصد الشّريعة "الحقيقي" إنّها تقسيمات عديدة و"متعدّدة الأبعاد"، بحيث تكون فيها مستويات الضّرورة، ومجالات الأحكام، وأقسام المكلّفين، ومجالات العموم كلّها أبعاد صحيحة تمثّل آراء معتبرة وتصنيفات مقبولة. وسيرى القارئ توسّعاً في مفهوم تعدد الأبعاد في الفصل التالي الذي خصّصناه لنظرية وفلسفة المنظومات.

وكما يظهر من خلال الآراء التي سقناها من القرن العشرين أنّ مقاصد الشّريعة تمثّل في الواقع رأي من يطرحها من العلماء حول قضايا الإصلاح وتجديد الفقه الإسلاميّ نفسه، هذا مع أنّ كلّ تلك المقاصد أيضاً مستقراة من نصوص الوحي. وهذا المزج في ذهن الفقيه بين النصّ ومتطلبات الإصلاح في كلّ عصر يعطي المقاصد أهمّيّة خاصّة. ولهذا فإنني أعتبر علم مقاصد الشريعة واحداً من أهمّ الوسائل الفكريّة والمناهج الفعّالة للإصلاح والتجديد الإسلاميّ، فهو منهج ينبع من داخل العلم الإسلاميّ لا من خارجه، ويخاطب العقل المسلم، ويتناول الاهتمامات الإسلاميّة. وهذا الطرح يختلف اختلافاً جذريّاً عن تلك المشاريع لـ "الإصلاح" أو "التجديد" التي تأتي من خارج نطاق المصطلحات الإسلاميّة والعلوم الإسلاميّة.

وأقدّم فيما يلي عرضاً موجزاً لتاريخ فكرة مقاصد الشّريعة بدءاً من أقوال صحابة الرّسول ﷺ ووصولاً إلى عصرنا الحاضر.

المقاصد في اجتهادات الصّحابة

إنّ تاريخ فكرة البحث عن القصد أو الهدف أو الغرض من وراء آية أو حديث لرسول الله ﷺ يرجع إلى عهد الصّحابة رضي الله عنهم، كما ورد ذلك في عدد من الروايات. أحد الأمثلة المعروفة هو الحديث الذي ورد بطرق عدة حول "صلاة العصر في بني قريظة"، وفيه أمر الرسول ﷺ أصحابه أن يتوجّهوا إلى بني قريظة[30]، وألّا يصلّوا صلاة العصر إلّا هناك (لا يصلّين

(30) حوالى السنة السابعة للهجرة، وكان الموقع على بعد بضعة أميال من المدينة.

أحدُكم العصر إلا في بني قريظة)[31]. غير أنّ وقت صلاة العصر كاد أن ينقضي قبل أن يصل الصّحابة إلى بني قريظة. وهكذا انقسم الصّحابة إلى رأيين: فئة أصرّت ألّا يصلّوا العصر إلّا في بني قريظة وإن فات وقته، وفئة صلّوا على الطريق قبل أن يصلوا بني قريظة، خشية أن يفوت وقت الصّلاة.

وكانت حجّة من أخذوا بالرّأي الأوّل أنّ أوامر الرّسول ﷺ كانت واضحة، فقد أمر الجميع مؤكداً ألا يصلّوا العصر إلّا في بني قريظة، بينما كانت حجّة الفريق الثّاني أنّ "قصد" النبيّ ﷺ و"نيّته" كانت المسارعة في السير إلى بني قريظة (فقيل: إنما قصد الإسراع)، أي لم يكن "قصده" أو "نيّته" تأجيل الصّلاة حتّى ولو خرج وقتها المفروض.

ويتابع راوي الحديث أنّ الصّحابة لمّا أبلغوا النبيّ ﷺ بما فعلوا، فإنّه لم يعلق على ذلك، أي أنه وافق على كلا الرّأيين[32]. وقد علّق الفقهاء والعلماء فيما بعد أنّ موافقة النبيّ ﷺ على كلا الرّأيين يعني أنّ كلا الموقفين صحيح. غير أنّ عالماً كبيراً هو الإمام ابن حزم الظّاهريّ خرج على هذا الموقف، فقد خطّأ الصّحابة الذين صلّوا قبل وصولهم إلى بني قريظة، وصرّح أنّ هذا الفريق من الصّحابة كان عليهم ألّا يصلّوا العصر إلّا بعد وصولهم إلى بني قريظة، كما أمرهم الرّسول ﷺ، ولو وصلوا بعد منتصف اللّيل[33].

وهناك حادثة أخرى في عهد الصحابة ذات مغزى مشابه لحادثة بني قريظة، بل إنّ نتائج اتّخاذ موقف تشريعي يعتمد على المقصد المفهوم من النص لا على ظاهر النص في هذه الحادثة الثانية كان أبعد أثراً. وقد حدثت هذه الحادثة أيّام عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، ومنزلة عمر في الإسلام،

---

(31) البخاري، **الجامع الصحيح**، تحرير مصطفى البغي، ط3 (بيروت: دار ابن كثير، 1986) المجلد 1، ص321؛ مسلم. **صحيح مسلم**، تحرير محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ) المجلد 3، ص1391.

(32) رواه عبد الله بن عمر، كما نقله البخاري، المجلد 1، ص321، ومسلم، المجلد 3، ص1391.

(33) ابن حزم، علي. **المحلّى**، تحرير لجنة حياء التراث العربي، ط1 (بيروت: دار الآفاق، بدون تاريخ). **المحلّى**، المجلّد 3، ص291.

وكذلك عادته في استشارة عدد كبير من الصّحابة في الأمور العامة مع تباين وجهاتهم، تجعلان آراءه ذات حجية ومغزى خاصّ. في هذه الحادثة طلب الصّحابة من عمر أن يوزّع عليهم أراضي مصر والعراق اللتين افتتحتا حديثاً، على اعتبار أن تلك الأراضي من "غنائم الحرب"[34]. كانت حجّتهم وجود نصوص واضحة ومحدّدة في القرآن الكريم تعطي المقاتلين ما حصلوا عليه من "غنائم الحرب" ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنفَال: 69]، بالإضافة إلى السنّة المعروفة في هذا الصدد. غير أنّ عمر رفض توزيع مدنٍ كاملة وأراضٍ شاسعة على الصّحابة، واستند في قراره إلى آيات أخرى ذات عبارات أكثر عمومية، تبيّن أنّ الله "يقصد" ألّا يكون المال محصوراً بين الأغنياء ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحَشر: 7]، أي حتّى لا يحتكر الأغنياء المال والثروة في المجتمع. وعلى هذا فقد فهم عمر، ومعه الصّحابة الذين أيّدوه في رأيه، الآيات الخاصّة بتوزيع غنائم الحرب على المحاربين ضمن سياق "مقصد" معيّن من مقاصد الشّرع؛ فهموه من الآيات الأخرى، وهو مقصد يتعلق بالعدل ومنع الاحتكار، أو "تضييق الهوّة بين الطبقات" - بالتعبير المعاصر. وأهمّيّة اجتهاد عمر في هذه المسألة هو أنّه يمكن أن يعتبر -أصولياً- نوعاً من "الإجماع" الذي اتفق عليه عدد معتبر من الصحابة، وهو اجتهاد له قيمته في الفقه بصرف النظر عن تعريف "الإجماع" أو "حجّيّة رأي الصحابي"، وهي مسائل دار حولها الخلاف بين الفقهاء من مختلف المذاهب، كما سنشرحه في حينه.

كما يمكن أن نأخذ من اجتهادات عمر المختلفة أمثلة ذا مغزى عميق في نفس المسألة، كتعليقه حدّ السّرقة في عام المجاعة في المدينة المنوّرة[35]، والذي كان سببه إدراك عمر أنّ تطبيق عقوبة السّرقة التي نصّ عليها القرآن والسنّة في الوقت الذي يعاني فيه النّاس من حاجة إلى قوْتهم الأساسيّ لمجرد

---

(34) أبو يوسف، يعقوب. **الخراج** (القاهرة: المطبعة الأميريّة، 1303هـ) ص14، 81، يحيى بن آدم. **الخراج** (لاهور، الباكستان: المكتبة العلميّة، 1974) ص110.

(35) محمد البلتاجي. **منهج عمر بن الخطّاب في التشريع**، ط1 (القاهرة: دار السلام، 2002) ص190.

حفظ نفوسهم؛ لا يحقّق مبدأ العدالة الذي هو مقصد أساسيّ في الإسلام، ولذلك اعتبر هذا المبدأ الأكبر هو مرجعه في تعليق أحكام عقوبة السرقة.

ومثال ثالث من فقه عمر كذلك هو توقّفه عن تطبيق "المعنى الظاهر" لحديث شريف يصرّح بوضوح بأنّ للجنديّ سَلَب (أي الممتلكات الشخصية) لمن يقتله من جنود العدوّ (من قتل قتيلاً فله سلبه)(36). فقد قرّر أن يجمع كل السلب عالي القيمة ويعطي الجنود خمسه فحسب -كالغنيمة- وكان قصده في ذلك أن يحافظ على مبدأ الإنصاف بين الجنود، بل وقصد كذلك إلى إغناء بيت المال.

ولنعطِ مثالاً رابعاً من فقه عمر، هو قراره أن يشمل الخيل في الثروة التي تجب عليها الزّكاة، أو ما يسمّى بمسألة وعاء الزكاة، هذا بالرّغم من أنّ النبيّ ﷺ كان قد نطق بأمره الواضح في استثناء الفرس من الزّكاة (ليس على مسلم في فرسه صدقة). وكانت حجّة عمر أن الخيل ازدادت قيمتها جدّاً في زمانه بالنسبة لقيمة الإبل، والإبل قد أدخلها الرّسول ﷺ في الأموال التي تجب فيها الزّكاة(37). وبعبارة أخرى فهم عمر "مقصد" الزّكاة على أنّها شكل من المساعدة الاجتماعيّة يدفعها الأغنياء من أجل تخفيف المعاناة عن الفقراء، بصرف النّظر عن النّوع المحدّد من الثروات والأموال والسّلع التي ذكرها الرسول ﷺ وما يفهم منها فهماً حرفيّاً(38).

ولكن، لا يقبل أيّ من المذاهب الفقهيّة -إلّا المذهب الحنفيّ- أيّ توسيع "لوعاء الزّكاة" أي الأمور التي تجب فيها الزّكاة، وهذا يبيّن لنا مقدار انتشار الفهم الظّاهريّ في الفهم الفقهيّ التقليديّ بشكل عام. فابن حزم يؤكّد أنّه:

---

(36) راجع اختلاف آراء الفقهاء لاحقاً في: ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ) المجلد 1، ص291.

(37) السيواسي. **شرح فتح القدير**، المجلّد 2، ص192، ابن عبد البرّ. **التمهيد**، تحرير محمد العلوي ومحمد البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387هـ)، المجلّد الرّابع، ص216.

(38) راجع: القرضاوي، يوسف، "فقه الزّكاة" (رسالة دكتوراه، مصر: جامعة الأزهر، نشر الرّسالة، الطبعة الخامس عشرة، 1985)، المجلّد 1، ص229.

لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط... وفيها جاءت السُنة... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة[39].

ومن الواضح كم يمكن أن يعطّل مثل هذا الرأي مؤسّسة الزّكاة من أن تحقّق أيّ دور فعّال من العدالة أو الحكمة من فرضها.

وبناء على "الحكمة من وراء الأحكام الشرعية" فقد عارض الشيخ يوسف القرضاوي رأي الجمهور في وعاء الزّكاة، وذلك حين بحث الموضوع بالتفصيل في كتابه القيم "فقه الزّكاة"، وكتب يقول:

كل مالٍ نامٍ وعاءٌ للزكاة... إن الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ أَوْسُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظمَ المصانع وأضخمَ العمارات، أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة، الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أَوْسُقٍ الشعير في سنوات[40].

غير أنّ عمر بن الخطّاب لم يتبنّ هذا المنهج الذي يعتمد على المقاصد في كلّ أحكام الشريعة، إذ يروي البخاريّ عن عمر أنه قال في خلافته: "فيمَ الرمَلانُ والكشْفُ عن المناكب وقد أعز الله الإسلام ونَفَى الكفرَ وأهلَه؟" في إشارة إلى الحكمة من الرمَل حين أمرهم به رسول الله ﷺ، وهي إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة، وقد أشاع الكفار أنهم قد أضعفتهم أوبئةُ المدينة،

(39) يوجد تعبير قويّ عن حجة هذا الرّأي في: ابن حزم. **المحلّى**، تحرير لجنة إحياء التّراث العربيّ، ط1 (بيروت: دار الآفاق، بدون تاريخ)، ص209.

(40) القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص146-148.

ولكن عمرَ قال معقبا: "ولا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله".[41] ففي هذا الموقف فرّق عمر بين "العبادات" و"المعاملات"، وهو تفريق تبنّته من بعدُ كلّ مدارس أصول الفقه. وقد عبّر الشاطبيّ مثلاً عن هذا التفريق بقوله: "الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات. وما كان من العاديات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه"[42].

إنّ أهمّيّة الاجتهاد فيما ذكرناه من أمثلة يتمثل في أنّ الصّحابة رضي الله عنهم لم يطبّقوا في كلّ حال ما أطلق عليه علماء أصول الفقه فيما بعد "دلالة اللّفظ" (أو ما يدل عليه ظاهر الكلام في النص الشرعي). فقد كانت مضامين النصّ العمليّة تستنبط أحياناً من مقصود النصّ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه "دلالة الغاية" أو "دلالة المقصد"، فمثل هذه الدّلالة تتيح المجال لمرونة أكبر في فهم الألفاظ ووضعها في سياقها، وهذا ما يظهر من خلال الأمثلة التي سقناها.

غير أنّ الاتّجاه المذهبي المعاصر في دراسة الشريعة[43] لا يعتبر التغيير في ضوء المقاصد معارضاً للدلالة اللغويّة للنصّ. فهذا الاتّجاه قد يدّعي وجود "علّة منضبطة" وراء الحكم، وأنّ الأحكام الشرعية لا تنطبق إذا زالت العلّة التي صدر الحكم بسببها أو التي خُصّص بها الحكم بعد ورود نصّ عامّ[44]. مثال ذلك على ما ذكر أعلاه أنّ العلّة التي بموجبها يطبّق حكم عقوبة السّارق هي: سرقة قام بها الإنسان دون أن يكون لديه حاجة للسّرقة. وعلى هذا فإنّ حدّ السّرقة لا ينطبق أصلاً على من تجاوز عنهم عمر رضي الله عنه. أمّا إذا لم يمكن الحصول على مثل هذا الفهم لبعض الاجتهادات، ولو من عمر رضي الله عنه، فإنّ

(41) البخاري. **الصحيح**، كتاب الحج، باب الرّمل، مرجع سابق.
(42) الشاطبي. **الموافقات**، المجلّد 2، مرجع سابق، ص6.
(43) يجد القارئ في الفصل الخامس تصنيفاً مقترحاً لمدارس الفقه المعاصرة.
(44) البوطي، محمّد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط6 (دمشق: مؤسّسة الرّسالة، 2001) ص129-143.

جماعة الاتجاه المذهبي المعاصر ينتقدون مثل تلك الاجتهادات من عمر ويعتبرونها "مخالفة للنصّ"[45]. غير أنّه يبدو لي أنّ هذه المعايير التي اشترطها الأصوليون في صحة "العلّة" لا تنطبق على ما يقولون. فمثلاً، "وجود الحاجة" معنى ليس "منضبطاً" أي ثابتاً مقيساً في كلّ الأحوال، لأنه "وجود الحاجة" قد يتغيّر بتغيّر الظروف. إذن، فالمعيار الذي نتوصّل إليه من أجل تغيير الحكم ليس علّة، بالمعنى الأصولي للكلمة، وإنّما هو "مقصد". فمن الناحية العلميّة، نرى أنّ من الأفضل أن ننسب التغيير الذي ارتآه عمر إلى "مقصد" التكافل الاجتماعي، وليس إلى ما زعم الزاعمون من علّة.

ومثال ثان ممّا طرح في هذا الاتّجاه هو الزعم أنّ العلّة في تطبيق حكم السلب هي "إذن الإمام حسب المصلحة"[46]. لكنّنا نقول مرّة أخرى إنّ هذه العلّة ليست "منضطبة" لأنّها تتغيّر بتغيّر الظروف. لهذا فمن الأنسب أن ننسب التغيير الذي تبنّاه عمر إلى مقصد العدل بين الجنود ومقصد تحقيق المصلحة الاجتماعيّة.

والمقصود ممّا سقناه من أمثلة توضيح الفهم المبكّر للمقاصد في تطبيق أحكام الشّريعة الإسلاميّة، ومضامين إعطاء المقاصد أهمّيّة أساسية في تطبيق هذه الأحكام. أمّا الدور الذي تقوم به المقاصد في مختلف طرق الاجتهاد، والعلاقة بين "العلّة" و"المقصد" فهذا يأتي بحثه بالتفصيل في الفصل السّادس من هذا الكتاب.

النظريّات المبكّرة في المقاصد

بدأت نظرية المقاصد وتصنيف المقاصد تتطوّر بعد عهد الصّحابة. غير أنّ المقاصد كما نعرفها اليوم لم تتطوّر بشكل واضح حتى أيّام الأصوليّين المتأخّرين في القرن الخامس إلى الثّامن الهجريّين، وهذا ما سنفصّل فيه القول

(45) المرجع السابق، ص143.

(46) هذا رأي مالك، لكنّ كلّ المذاهب الأخرى تخالف عمر نفسه حول هذا الموضوع، راجع: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص290-291.

في المقطع التالي. أمّا في القرون الثلاثة الأولى فقد ظهرت مصطلحات تتعلق بالمقاصد أو الأسباب مثل: الحكمة، والعلّة، والمناسبة، والغرض في كلام أئمة الفقه، ثم بعد ذلك في عدد من نظريات الأصوليين، وذلك حين بحثوا مثلاً في موضوعات "القياس" و"الاستحسان" و"المصلحة". غير أنّ المقاصد بحدّ ذاتها لم تبرز كبحوث تخصّصٍ لها دراسات مستقلّة أو عناية خاصّة حتى أواخر القرن الثّالث الهجريّ. ولم يأتِ تطوير نظريّة "درجات الضّرورة" على يد الإمام الجويني (ت 478هـ/ 1085م) إلّا بعد ذلك بكثير، في القرن الخامس الهجريّ. ونستعرض فيما يلي المفاهيم المبكّرة للمقاصد بين القرنين الثالث والخامس الهجريّين.

1 - الحكيم الترمذي (ت 296هـ/ 908م): إنّ أوّل كتاب وصل إلينا مخصّص لموضوع المقاصد واستخدمت كلمة "المقاصد" في عنوانه هو كتاب "الصّلاة ومقاصدها"، وهو من تأليف التّرمذي الحكيم[47]. وهذا الكتاب يحتوي على استعراض لحكم كلّ من أفعال الصّلاة وأسرارها الرّوحيّة، مع ميل صوفيّ واضح. من أمثلة تلك الحكم: "أفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد: فبالوقوف يخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر، وبالثناء يخرج من الغفلة، وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الذنب"... وكتب التّرمذي الحكيم كتاباً مشابهاً حول الحجّ، اختار له عنوان: "الحجّ وأسراره"[48].

2 - أبو زيد البلخي (ت 322هـ/ 933م): أوّل كتاب معروف في مقاصد المعاملات هو كتاب أبي زيد البلخيّ "الإبانة عن علل الدّيانة"، فقد

(47) وذلك بحسب قول الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط1 (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).

(48) كذلك بحسب قول الرّيسوني، أحمد. في: محمد سليم العوّا، محرّراً. **مقاصد الشّريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهاج وقضايا التطبيق** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006) ص181.

استعرض فيه المقاصد من وراء الأحكام الفقهيّة. وكتب البلخيّ أيضاً كتاباً آخر خاصّاً بالمصلحة أسماه "مصالح الأبدان والأنفس"، بيّن فيه كيف أنّ الأعمال والأحكام الشرعيّة تسهم في صحّة الإنسان، سواء الجسميّة منها أو النفسيّة[49].

3 - القفّال الشاشي الكبير (ت 365هـ/ 975م): أقدم مخطوط استطعت أن أحصل عليه من دار الكتب المصريّة في موضوع المقاصد هو كتاب القفّال "محاسن الشّريعة"[50]. بدأ القفّال كتابه بفصل تعريفيّ طوله عشرون صفحة، ثمّ قسّم بقيّة الكتاب بحسب الفصول المعتادة في كتب الفقه التقليديّة (بادئاً بالطّهارة، ثمّ الوضوء، ثم الصّلاة، وهكذا). ويذكر القفّال في كتابه كلّ حكم باختصار، ثم يتوسّع في مقاصده والحكمة من ورائه. والمخطوط واضح إلى حدّ جيّد، ويبلغ حجمه 400 صفحة، وفي الصفحة الأخيرة من المخطوط يوجد تاريخ الانتهاء من كتابته، وهو الحادي عشر من ربيع الأوّل، 358هـ (الموافق للسابع من فبراير/شباط، 969م). وتغطّي أبواب الفقه التي يحتويها الكتاب مساحة واسعة، هذا على الرّغم من اقتصاره الصّارم على الأحكام الفرديّة، وعدم طرحه أيّ نظريّة عامّة حول المقاصد. غير أنّ الكتاب يعدّ مع ذلك خطوة مهمّة في تطوير نظريّة المقاصد. ونورد فيما يلي اقتباساً من الكتاب من الفصل التعريفيّ (ويرى القارئ صورة لنفس الصفحة في الشكل 1-3):

لقد عزمت على كتابة هذا الكتاب في الدلالة على محاسن الشريعة ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة ولصوقها بالعقول السّليمة ووقوع ما

---

(49) إمام، محمد كمال. **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلاميّة** (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2007)، الفصل التعريفي، ص3.

(50) علمت عن هذا الكتاب من الدكتور أحمد الرّيسوني من منظمة المؤتمر الإسلامي، معلمة القواعد الفقهية، في جدة (محادثة شفهيّة، جدة، المملكة العربية السعوديّة، ابريل/ نيسان، 2006). وحصلت على ميكروفيلم عن المخطوطة بمساعدة الدكتور أيمن فؤاد، الذي حرر مخطوطات لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، المملكة المتحدة (القاهرة، يوليه/ تموز، 2006). الشاشي، القفّال. "محاسن الشّريعة"، تحت: **فقه شافعي**، المخطوط رقم 263 (القاهرة، دار الكتب: 358هـ/ 969م).

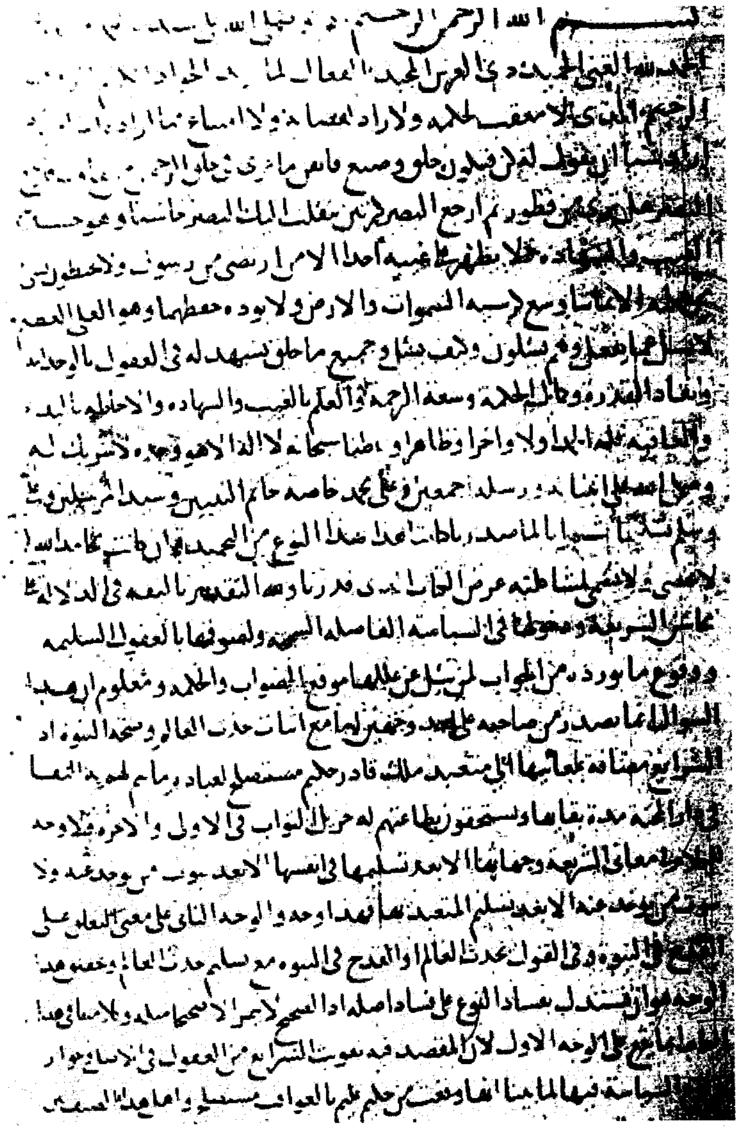
يورده من الجواب لمن سأل عن عللها موقع الصواب والحكمة، ومعلوم أنّ هذا السؤال إنّما يصدر من صاحبه على أحد وجهين: إما مع إثبات خلق العالم وصحّة النبوّة، إذ الشرايع مضافة بمعانيها إلى متعبّد مالك قادر حكيم، مستصلح لعباده ما يتمّ لهم به البقاء في دار المحبّة مدّة بقائها، ويستحقّون بطاعتهم له جزيل الثواب في الأولى والآخرة... والوجه الثاني على معنى التعليق بالقدح في النّبوّة وفي القول بحدوث العالم أو القدح في النبوّة مع التسليم بحدوث العالم، وتحقيق هذا الوجه هو أن يستدلّ بفساد النّوع على فساد أصله.

4 - ابن بابويه القمّي (ت 381هـ/ 991م): يدّعي بعض الباحثين أنّ البحث في مقاصد الشّريعة كان مقصوراً على مذاهب أهل السنّة حتى القرن العشرين[51]. غير أنّ أوّل دراسة كاملة خصّصت لبحث مقاصد الشريعة كتبها في الواقع ابن بابويه الصّدوق القُمّيّ، وهو أحد أبرز الفقهاء الشّيعة في القرن الرّابع الهجري، فقد كتب كتاباً يقع في 335 فصلاً حول هذا الموضوع[52]. ويقدّم ابن بابويه في كتابه، وعنوانه **علل الشرائع**، تفسيراً عقليّاً للإيمان بالله، وبالرّسل، والغيب، وما إلى ذلك من عقائد. ويقدّم الكتاب أيضاً المقاصد والمبرّرات الأخلاقيّة للصلاة، والصّيام، والحجّ، والزّكاة، وبرّ الوالدين، وغير ذلك من واجبات إسلامية[53].

(51) جابر، حسن. "المقاصد في المدرسة الشيعيّة"، في كتاب: العوّا، محمّد سليم، محرّراً **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق**، ط1 (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، مركز أبحاث المقاصد، 2006) ص325. وأيضاً: محاورة شفهيّة حول الموضوع في الاسكندريّة، مصر، في اغسطس/آب، 2006).

(52) وذلك بحسب البروفسور محمّد كمال إمام من كلية الحقوق بجامعة الاسكندريّة، (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، اغسطس/آب، 2006).

(53) القمّي، ابن بابويه الصدوق. **علل الشرائع**، تحرير محمد صادق بحر العلوم (نجف: دار البلاغة، 1966).


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الغني الحميد ذي العرش المجيد الفعال لما يريد

الشكل 1-3: الصفحة الأولى من نسخة دار الكتب المصرية
من مخطوط القفّال الكبير: محاسن الشّريعة

5 - العامريّ الفيلسوف (ت 381هـ/ 991م): كان أوّل تصنيف نظريّ معروف للمقاصد هو ما طرحه العامريّ الفيلسوف في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام**[54]. غير أنّ تصنيف العامريّ للمقاصد اقتصر على تناولها في ضوء الحدود في الشّريعة الإسلاميّة .

أمّا تصنيف المقاصد بحسب "مستويات الضّرورة" فلم يتطوّر حتى حلّ القرن الخامس الهجريّ. ثمّ سارت النظريّة صاعدة حتى وصلت إلى أقصى مراحلها التاريخية في القرن الثّامن الهجريّ (إذا استثنينا ما حدث في القرن العشرين الميلاديّ).

1-2 المقاصد كنظريّة متطوّرة: القرن الخامس إلى القرن الثّامن الهجريّ

ظهور فلسفة الشريعة الإسلاميّة

شهد القرن الخامس الهجريّ ظهور ما سمّاه الشيخ عبد الله بن بيّه "فلسفة للتشريع الإسلاميّ"[55]. فقد ظهر أنّ طرق الاجتهاد التي شاعت من قبل، والتي اقتصرت فلسفتها على مناهج اسمية أو حرفية، غير كافية للاستجابة لحاجات الحضارة الإسلامية المتطوّرة بسرعة. لهذا فقد ظهرت نظريّة "المصلحة المرسلة" كطريقة للتعامل مع المجال الذي أطلق عليه العلماء "ما لم يرد فيه نصّ"، وهي بهذا تحاول تعويض محدوديّة القياس التقليدي.

وكنت قد بيّنت في دراسة سابقة أنّ القياس التقليدي عن طريق العلة ليس كافياً للتعامل مع كلّ ما يجدّ من مسائل وحوادث -على الرّغم من أنّ

---

(54) وذلك بحسب الشيخ الدكتور أحمد الريسوني، محاورة شفهيّة، في جدّة، في نوفمبر/ تشرين الثاني 2006. وأحالني -جزاه الله خيراً- على كتاب أبي الحسن الفيلسوف العامري. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحرير أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967).

(55) محاورة شفهيّة مع الشيخ ابن بيّه في مكّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ابريل/ نيسان 2006، وكذلك في مقدمته لكتابي: **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

الأصوليّين حاولوا أن يطوّروه ويوسعوه من خلال نظرياتهم في "مناسبة القياس" لاحقاً- لأنّ القياس بالعلل يبقى محدوداً بشرط "الانضباط" لتلك العلل[56]. ولكن باب المصلحة المرسلة قد ساعد في ملء هذا الفراغ، والمصلحة المرسلة كانت سبباً لبزوغ نظريّة المقاصد في الشريعة الإسلاميّة. وكان لبعض الفقهاء الفضل بين القرنين الخامس والثّامن في مساهمة ملموسة في تطوير نظرية المقاصد، وهم: الإمام الجويني، والإمام الغزالي، والإمام العزّ بن عبد السلام، والإمام القرافي، والإمام ابن القيّم، وأبرزهم كان الإمام الشّاطبيّ.

أبو المعالي الجويني (ت 478هـ/ 1085م)

كان كتاب الإمام الجويني **البرهان في أصول الفقه** أوّل معالجة أصوليّة لنظريّة "مستويات الضّرورة" بطريقة تشابه النظريّة المعروفة اليوم. فقد اقترح الجويني خمسة مستويات من المقاصد، هي: الضرورات، والحاجات العامّة، والمكرمات، والمندوبات، و"ما لا يمكن تصنيفه تحت بند معيّن"[57]، وصرّح بأنّ قصد الشريعة الإسلاميّة هي "عصمة" دين الناس، ونفوسهم، وعقولهم، وفروجهم، وأموالهم[58].

وللجويني كتاب آخر مهم هو **غياث الأمم في التياث الظلم**، وهو في تقديري مساهمة قيّمة أخرى من الجويني في نظريّة المقاصد، هذا مع أنّ الكتاب المذكور يقتصر اهتمامه تقريباً على شؤون السّياسة. يطرح الجويني في **الغيّاثي** (وهو الاسم المختصر الشائع للكتاب) افتراضاً خياليّاً هو أنّ الفقهاء وحملة المذاهب انقرضوا كلهم يوماً ما من على ظهر الأرض، ورأى أنّه لا غياث للإسلام في هذه الحال إلا بناء أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على ما أطلق عليه "أصول قطعية"، وعلى "المُحْكَمات التي لا يتطرق

---

(56) عودة، جاسر. "دوران الأحكام الشرعيّة مع مقاصدها وجوداً وعدماً: دراسة أصوليّة نقديّة تطبيقيّة" (أطروحة ماجستير في أصول الفقه، الجامعة الإسلاميّة الأمريكيّة، 2004).

(57) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ط4، المجلد 2، ص 621-622، 747.

(58) المرجع السابق.

إليها تعارض الاحتمالاتِ وطرق التأويلات"، على حد تعبيره[59]. وأضاف أنّ تلك "المُحكمات" والتي أطلق عليها فعلاً اسم "المقاصد" هي: "في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنْزل منزلة القطب من الرحى والأسّ من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفاريع، وإليها انصراف الجميع"[60].

وبعض تلك الأصول القطعيّة التي اعتمدها الجويني لبناء صرح الشريعة من جديد هي: "التيسير" في باب النجاسات، و"رفع ضرر المحتاجين" في أبواب الزّكاة، و"تراضي الملّاك" في معاملات البيع[61]. ولهذا يبدو لي كتاب **غياث الأمم** للجويني مشروعاً "لإعادة صياغة" الفقه الإسلامي بناء على المقاصد، وإن كان قد عبّر فيه عن آرائه بلغة تحميه من الاضطهاد العلميّ والسياسي[62]. ولا ريب أنّ آراء الجويني تلك تستحقّ البحث وتستحقّ تحليلاً أوفى لنصّ الكتاب نفسه.

أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)

طوّر الإمام أبو حامد الغزالي، وهو تلميذ الإمام الجويني، نظريّة أستاذه في كتابه **المستصفى**. فقد رتّب "الضروريّات" التي اقترحها الجويني بالترتيب التالي: (1) الدّين، (2) النفس، (3) العقل، (4) النّسل، (5) المال[63]. وصاغ الغزالي أيضاً مصطلح "الحفظ" في سياق كلامه عن هذه الضروريّات. غير أنّ الغزالي، التزاماً منه بمذهبه الشّافعيّ الذي لا يرى حجّيّة لأيّ اجتهاد إلّا عن طريق القياس، رفض أن يعطي حجيّة شرعية لأيّ من المقاصد أو المصالح التي اقترحها ورتبها، بل إنّه أشار إليها على أنّها "مصالح موهومة"[64].

---

(59) الجويني. **الغياثي**، مرجع سابق، ص434.
(60) المرجع السابق، ص490.
(61) المرجع السابق، ص446، 473، 494.
(62) يراجع الفصل التعريفي في **غياث الأمم**، الذي كتبه الدكتور عبد العظيم الديب، والذي يلخّص السياق التاريخي والسياسيّ للكتاب.
(63) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص258.
(64) المرجع السابق، ص172.

إلا أنّ الغزالي طرح بعض القياسات الفقهية الملفتة للنظر، استخدم فيها المقاصد بمعنى العلل الشرعية، بالرّغم من انتقاده وانتقاد الشافعيّة للمقاصد على أنّها "ظنية" و"غير منضبطة". فكتب الغزالي مثلاً يقول: "حُكْمُنا أن كل ما أسكر من مشروبٍ أو مأكولٍ فيحرم، قياساً على الخمر، لأنها حُرِّمَتْ لحفظِ العقل الذي هو مَناطُ التكليف ...ومقصودُ الشرعِ من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصولِ الخمسةِ فهو مصلحة، وكل ما يفوتُ هذه الأصول فهو مَفْسَدَة ودَفْعُها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس"[65].

وقدم الغزالي أيضاً قاعدة أساسيّة، بناء على مستويات الضروريّات كما طرحها هو، وهذه القاعدة تتضمّن أنّ الأولويّة يجب أن تعطى للضرورة الأعلى على الضرورة الأدنى، وذلك إذا كانت الضرورتان تؤدّيان إلى مضامين متعارضة في تطبيقاتهما[66]. فهنا نجد أنّ اجتهاد الغزالي المقاصدي لم يلتزم فيه بتمسّك الشافعيّة الصّارم بالقالب "المنضبط" في عمليّة التفكير القياسيّ لديهم، وهو ما تبنّاه الغزالي نفسه في **المستصفى** وفي كتاباته الأصولية الأخرى.

العزّ بن عبد السّلام (ت 660هـ/ 1209م)

كتب الإمام العزّ كتابين صغيرين حول الحكمة من وراء الأحكام، ولهما علاقة بالمقاصد بمعنى الحِكَم، وهما **مقاصد الصّلاة، ومقاصد الصّوم**[67]، ولكنّ مساهمته الرّئيسيّة في تطوير نظريّة المقاصد وردت في كتابه حول المصالح **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. وإلى جانب توسّع العزّ بن عبد السّلام في بحث مفهومي المصلحة والمفسدة، فقد كشف عن الصّلة بين الأحكام ومقاصدها. كان ممّا قاله مثلاً: "ومن تبع مقاصد الشرع في جلب

(65) المرجع السابق، ص174.

(66) المرجع السابق، ص265.

(67) ابن عبد السلام، العزّ. **مقاصد الصّوم**، تحرير إياد الطباع، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1995). ابن عبد السلام، العزّ. **مقاصد الصلاة**، تحرير إياد الطباع، ط3 (بيروت: دار الفكر، 2000).

المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإنْ لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[68].

وجاء بعد عزّ الدين بن عبد السلام قطب الدّين القسطلاني (ت 686هـ/ 1287م) فمشى على أثره وكتب كتابين في موضوع المقاصد، واحداً يتناول الصلاة والآخر يتناول الصّيام. وكلا الكتابين يتبع نفس منهج "الحكمة من وراء الأحكام"[69].

شهاب الدّين القرافي (ت 684هـ/ 1285م)

كانت مساهمة شهاب الدّين القرافي في نظريّة المقاصد أنّه فرّق بين التصرّفات المختلفة للرسول ﷺ بناء على قصد أو "مراد" النبيّ ﷺ نفسه. فقد أورد في كتابه **الفروق**:

فرقٌ بين تصرفه ﷺ بالقضاء وتصرفه بالفتوى، وهي التبليغ، وبالإمامة. . . وتصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة. . . فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً ... أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود؛ فتصرّف فيها بطريق الإمامة دون غيرها[70].

وهكذا فإنّ الإمام القرافي أبرز معنى جديداً للمقاصد على أنّها مقاصد الرسول في مختلف أدواره وأقواله وتصرفاته الشريفة. ثم جاء الشيخ ابن عاشور فيما بعد (ت 1976م) فطوّر "فروق" القرافي التي أشرنا إليها وجعلها جزءا من نظريته للمقاصد[71].

---

(68) المرجع السابق، المجلّد 2، ص160.

(69) إمام. **الدليل الإرشادي**، مرجع سابق، ص54-60.

(70) القرافي، شهاب الدين. **الفرقان** (مع هوامشه)، تحرير خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998)، المجلّد 1، ص357.

(71) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص100.

وكتب القرافي أيضاً حول "فتح الذرائع" لتحقيق المصالح، وهو توسيع آخر مهمّ في نظريّة المقاصد، إذ قال القرافي إنّه كما يجب سدّ الذرائع المفضية إلى نتائج محظورة، فإنّ الذرائع والوسائل التي تؤدّي إلى المصالح والمقاصد يجب فتحها[72]. وهكذا فإنّ القرافي لم يقصر نفسه على الجانب السلبيّ الذي يظهر في منهج "سدّ الذّرائع". ويجد القارئ الكريم تفاصيل أكثر عن ذلك في الفصل السّادس.

شمس الدّين بن القيّم (ت 748هـ/ 1347م)

ظهر إسهام الإمام ابن القيّم في نظريّة المقاصد من خلال دراسته الناقدة الموسّعة لما يسمّى "الحيل الفقهيّة"، بناء على مبدأ أنّ هذه الحيل تناقض المقاصد. وكان ممّا كتب في هذا الباب:

إذا احتالَ العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله، كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: أحدُها إبطالُ ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع، ونقضُ حكمته فيه ومناقضتُهُ له، والثاني أن الأمر المحتال به ليس له عندَه حقيقة ولا هو مقصود، بل هو ظاهر المشروع، فالمشروع ليس مقصوداً له، والمقصودُ له هو المحرّمُ نفسُه، وهذا ظاهرٌ كل الظهور فيما يقصد الشارع. فإن المرابي مثلاً مقصوده الربا المحرّم، وصورة البيع الجائز غيُر مقصودة له، وكذلك المتحيّل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يَهَبُهُ درهما واحداً، حقيقةُ مقصودِهِ إسقاطُ الفرض، وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له . . .فإن الشريعة للقلوب بمنْزلة الغذاء والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصُوَرِها.

ويلخّص ابن القيّم منهجه الفقهيّ، والذي يربط فيه الأحكام الشرعية بالحكمة والمصلحة، معبراً عن ذلك بكلماته البليغة التالية (وكنت قد اقتبست هذه الكلمات فيما سبق):

---

(72) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص153؛ القرافي. **الفروق** (مع هوامشه)، مرجع سابق، المجلّد 2، ص60.

الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلّها، ورحمةٌ كلّها، وحكمةٌ كلّها، ومصلحةٌ كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتّأويل[73].

أبو إسحاق الشّاطبيّ (ت 790هـ/ 1388م)

استخدم الإمام الشّاطبيّ نفس المصطلحات تقريباً التي ابتكرها الجوينيّ والغزالي، لكنّني أرى أنّ كتابه **الموافقات في أصول الشريعة** قد طوّر نظريّة مقاصد الشّريعة في ثلاث نواحٍ مهمّة هي -في نقاط- كالتالي:

(1) نقله للمقاصد من "المصالح المرسلة" إلى "أصول الشريعة": فقد كانت المقاصد قبل **الموافقات** تعتبر جزءاً من "المصالح المرسلة"، ولم تفرد أبداً قبله بالبحث كموضوع أصولي مستقلّ. لكن الشّاطبي بدأ الجزء الخاصّ بالمقاصد من ضمن كتابه **الموافقات** باقتباسات من القرآن استدل بها على أنّ الله عز وجل له غايات ومقاصد في خلقه، وفي إرسال رسله، وفيما أنزل من شرائع[74]، وكتب يقول عن المقاصد أنها: "أصول الدّين وقواعد الشريعة وكلّيّات الملّة"[75].

(2) نقله للمقاصد من "الحكمة من وراء الأحكام" إلى "قواعد الأحكام": فانطلاقاً من أولويّة المقاصد وشمولها رأى أنّ "الكليّات"، وخاصّة الضروريّات، لا يمكن أن تحكم عليها الأحكام الجزئيّة ولا أن تدور عليها بالبطلان[76]. وكانت هذه نقلة جريئة من الأصول التقليديّة، حتّى ضمن المذهب المالكيّ الذي هو مذهب الشّاطبيّ، والذي -كبقية المذاهب المعروفة- يعطي اللفظ "الخاصّ"

(73) ابن القيّم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص3.
(74) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلّد 2، ص6.
(75) المرجع السابق، المجلّد 2، ص25.
(76) المرجع السابق، المجلّد 2، ص61.

مكاناً متقدّماً على اللفظ "العام" الكاشف عن المعنى الكلي، عن طريق "التخصيص" (مما سيناقش نقدياً فيما بعد)[77]. كما أنّ الشاطبيّ جعل العلم بالمقاصد شرطاً لازماً لسلامة الاجتهاد على كلّ مستوى[78].

(3) نقله للمقاصد من "الظنّيّة" إلى "القطعيّة": ففي سياق احتجاجه للمكانة التي أرادها لمقاصد الشّريعة ضمن الأصول، بدأ الشاطبي المجلد الخاص بالمقاصد بالاحتجاج لقطعيّة الاستقراء ولو كان ناقصاً ولكنه متكاثر الأدلة، وهو المنهج الذي تبنّاه في التوصّل إلى المقاصد مبدئيّاً[79]، وكان هذا أيضاً خروجاً على المنطق الشائع المبنيّ على الفلسفة اليونانيّة، والتي تورد الحجج على ظنية الاستقراء الناقص و"يقينيّة" المناهج الاستنباطية (ويأتي المزيد من التحليل لذلك لاحقاً).

وأصبح كتاب الشاطبيّ هو الكتاب المعتمد لمقاصد الشّريعة في الفقه الإسلاميّ حتى القرن العشرين، ولكنّ اقتراحه أن تكون المقاصد ضمن "أصول الشريعة" كما يشير عنوان كتابه لم يلقِ رواجاً كرواج الكتاب نفسه.

3-1 المفاهيم المعاصرة للمقاصد

من "العصمة" و"الحفظ" إلى "التنمية" و"الحقوق"

تطوّرت مصطلحات المقاصد على أيدي الفقهاء والباحثين المعاصرين على الرّغم من أنّ بعض الفقهاء المعاصرين يرفضون خضوع مصطلحات مقاصد الشّريعة "للتجديد"[80]. ونورد فيما يلي بعض الأمثلة التي اخترناها من مجال "الضرورات".

"حفظ النسل" مصطلح تقليديّ يمثل إحدى الضروريّات التي تعمل

(77) الرّيسوني. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص169.

(78) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلّد الرّابع، ص229.

(79) المرجع السابق، المجلّد 2، ص6.

(80) منهم على سبيل المثال الشيخ علي جمعة، (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، ديسمبر/ كانون الأوّل، 2005).

الشريعة على تحقيقها. وكان العامريّ الفيلسوف قد عبّر ضمن محاولته المبكّرة للتنظير للمقاصد عن معنى حفظ النسل في الشريعة على أنّه "مزجرة هتك السّتر"[81]. وأمّا الإمام الجويني فقد طوّر نظريّة العامري من نظريّة في "المزاجر"، أي نظام العقوبات، إلى نظريّة في "العصمة"، عبر فيها الجويني عن معنى حفظ النسل في الشريعة على أنّه "عصمة الفروج"[82]. وأمّا مصطلح "حفظ النسل" فقد كان من وضع أبي حامد الغزالي، بوصفها أحد مقاصد الشريعة الإسلاميّة على مستوى الضروريّات[83]. وتبنّى الشاطبي مصطلح الغزالي، كما ذكر سابقاً.

أمّا في القرن العشرين فقد قام من كتبوا حول المقاصد بتجديد مصطلح "حفظ النسل" إلى مصطلح معاصر مهم يتعلق بـ "حفظ الأسرة". فقد جعل ابن عاشور مثلاً صيانة العائلة أحد مقاصد الشّريعة. وقد أفاض ابن عاشور في بحثه الموسوم "النظام الاجتماعيّ في الإسلام" في بحث المقاصد المتعلقة بالمجتمع والقيم الأخلاقيّة في التشريع الإسلاميّ[84]. وسواء اعتبرنا مساهمة ابن عاشور نوعاً من إعادة صياغة "حفظ النسل" بعبارات جديدة أو اعتبرناها استبدالاً لتلك النظريّة بنظريّة جديدة، فمن الواضح أن مساهمة ابن عاشور قد فتحت الباب للعلماء المعاصرين لدفع نظريّة المقاصد نحو آفاق جديدة في مصلحة المجتمع والأمة. ولم تكن الآراء الجديدة تكراراً لنظريّة العامريّ في "العقوبات أو المزاجر"، ولا نظريّة الغزالي في "الحفظ"، وإنّما كانت نظريّات في "القيم" و"النظام" - حسب مصطلحات ابن عاشور. هذا مع العلم أنّ بعض العلماء المعاصرين يعارضون فكرة إدخال مفاهيم جديدة، مثل العدالة والحريّة، في مقاصد الشريعة، ويفضّلون أن تدخل هذه المفاهيم ضمناً في النظريّة التقليديّة[85].

---

(81) العامري. **الإعلام**، مرجع سابق، ص125.
(82) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، المجلّد 2، ص747.
(83) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص258.
(84) ابن عاشور. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص206.
(85) منهم الشيخ علي جمعة (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، ديسمبر/كانون الأوّل، 2005).

كذلك فإنّ مقصد "حفظ العقل"، والذي كان تطبيقه حتى عهد قريب يكاد يكون محصوراً في قضية تحريم المسكرات في الإسلام، يتطوّر الآن ليشمل - كما ورد في الأبحاث المعاصرة-: "إشاعة التفكير العلميّ"، و"السفر في طلب العلم"، و"مكافحة روح القطيع"، و"التغلّب على هجرة العقول من المجتمعات الإسلامية"، وغير ذلك[86].

وكذلك الحال فيما يخصّ "حفظ العرض" و"حفظ النفس"، وهما على مستوى الضّروريّات في تقسيم الغزالي والشاطبيّ، وكان لهما سابقة في حديث العامريّ حول "المزاجر" أو العقوبات على هتك العرض، وحديث الجوينيّ حول "عصمة الأنفس والفروج". ولقد ظلّ مفهوم "العرض" يحتلّ مكانة مركزيّة في الثقافة العربيّة حتى قبل الإسلام. فقد فخر عنترة -الشاعر الجاهليّ المعروف- بقتله ابني ضمضم دفاعاً عن عرضه:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدُرْ   للحرب دائرةٌ على ابنَيْ ضمضمِ
الشاتمَيْ عِرضي ولم أشتمْهما   والنّاذرَيـن إذا لَمَ الْقَـهُما دمي

فذمُّ هذين الرّجلين عرضَ عنترة كان سبباً كافياً لقتلهما. وفي حديث الرسول ﷺ "كلّ المسلم على المسلم حرام: دمُه وعِرضُهُ وماله"[87]. غير أنّه يحدث في هذه الفترة من الكتابات المعاصرة حول الشريعة الإسلاميّة أن يحلّ بالتدريج محلّ عبارة "حفظ العرض" عبارة "حفظ الكرامة الإنسانيّة" بل وعبارة "حفظ حقوق الإنسان"، كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلاميّة في حدّ ذاتها[88].

---

(86) عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص20.

(87) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص37.

(88) القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسات الشّريعة الإسلاميّة** (القاهرة: وهبة، 1997) ص101؛ عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص170؛ أحمد الريسوني، محمّد الزحيلي، ومحمّد أ. شبير، "حقوق الإنسان محور مقاصد الشّريعة"، كتاب الأمّة، رقم 87 (2002)، العوّا، محمّد. **الفقه الإسلاميّ في طريق التّجديد** (القاهرة: المكتب الإسلامي، 1998) ص195.

وتوافُق "حقوق الإنسان" مع الإسلام هو موضوعٌ لنقاش ساخن اليوم، سواء على مستوى الباحثين المسلمين أو غير المسلمين[89]. وكان قد صدر في عام 1981م "الإعلان الإسلاميّ العالميّ لحقوق الإنسان"، والذي طرحه عدد كبير من العلماء يمثّلون مختلف الهيئات الإسلاميّة، وكان صدوره في اليونسكو "منظّمة هيئة الأمم المتّحدة للتعليم والعلوم والثقافة". وتضمّنت الوثيقة، التي ورد في مراجعها عدد كبير من النصوص الإسلاميّة، كلّ البنود التي وردت في "الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان" تقريباً، مثل حقّ الحياة، والحريّة، والمساواة، والعدالة، والمحاكمة العادلة، ومنع التعذيب، وحقّ اللجوء، وحرّيّة العقيدة، وحريّة التعبير، وحقّ التجمّع، والحقّ في التعلّم، وحقّ التّنقّل[90].

غير أنّ بعض أعضاء المفوّضيّة العليا لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة عبّروا عن قلقهم حول الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان، لأنّهم شعروا أنّ هذا الإعلان "يهدّد بشكل كبير الاجماع بين كلّ الثقافات الذي تبلور في المفردات التي أعلن بموجبها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان"[91]. بينما عبّر أعضاء آخرون عن أنّ "هذا الإعلان يضيف أبعاداً إيجابيّة لحقوق الإنسان، لأنّه، بخلاف الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، يسند أدلّته إلى مصادر إلهيّة، وهو بذلك يضيف دوافع أخلاقيّة جديدة للتمسّك بحقوق الإنسان"[92]. إنّ النظر إلى هذه القضيّة من وجهة مقاصد الشّريعة تؤيّد الموقف الثاني من الموقفين المذكورين، دون أن تغفل قلق الفئة الأولى،

---

(89) صالح، محمّد عثمان. "الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان" (ورقة قدّمت في المؤتمر العالمي حول الإسلام وحقوق الإنسان، الخرطوم، 2006).

(90) Bora Laskin Law Library, University of Toronto. *International Protection of Human Rights* 2004 [cited Jan. 15th, 2005]. Available from <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

(91) United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues* (July, 2003 [cited Feb. 1st, 2005]); available from http://www.unhchr.cAH/Huridocda/Huridoca.nsf/ (Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.N-GO.15.En.

(92) المرجع السابق.

خاصّة إذا كان لمصطلحات المقاصد أن تتماشى مع مصطلحات العصر وأن يكون لها دور أكبر في الاجتهاد الفقهيّ المعاصر، وهو ما نعرضه في الفصل السّادس من هذا الكتاب.

إنّ موضوع صلة حقوق الإنسان بالمقاصد يحتاج لجهد أكبر من البحث، وذلك بغاية حلّ ما يرى بعض الباحثين وجوده من "عدم التوافق" على المستوى التطبيقيّ بين الفهم الإسلامي والفهم الأممي لهذه الحقوق(93).

كذلك فإنّ "حفظ الدّين" -في اصطلاح الغزالي والشاطبيّ- كان له جذوره عند العامريّ في حديثه عن "مزجرة خلع البيضة" أي العقوبة المترتّبة على الارتداد عن الدين حسب كلامه(94). غير أنّ هذه النظريّة في مقاصد الشريعة فهمت فهماً جديداً لتكتسب معنى مختلفاً تماماً، واختلافه ذو مغزى. فقد طرح ابن عاشور اصطلاح "حرّية الاعتقادات"(95)، وطرح غيره من المعاصرين تعبير "حريّة العقيدة" كمقاصد تسعى الشريعة الإسلامية لتحقيقها(96). ويستند بعض أصحاب هذه المصطلحات الجديدة إلى آية "لا إكراه في الدّين"(97) على أنّها هي القاعدة الأساسيّة في قضية تغيير الدين من أو إلى الإسلام، بخلاف الموقف السائد أنّ المبدأ هو "حدّ الرّدّة" لتغيير الدين ولو لم يصحبه جرائم أخرى، وهو موقف شاع رغم خطئه، وتذكره المراجع التقليديّة فيما يخصّ مقصد "حفظ الدّين".

وأخيراً فإنّ مصطلح "حفظ المال" عند الغزالي، وما سبقه من "مزجرة

---

(93) صالح، "الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان". مرجع سابق؛ هوفمان، مراد. **الإسلام عام ألفين**، ط1 (القاهرة: مكتبة الشروق، 1995) ص56.

(94) العامري. **الإعلام**، مرجع سابق، ص125.

(95) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص292.

(96) عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة**، مرجع سابق، ص171؛ الريسوني والزحيلي وشبير، "حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة".

(97) القرآن، سورة البقرة، 256:2. أفهم من آية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256] أنّه لا إكراه في أيّ أمر من أمور الدّين، وليس مجرّد أنّه لا إكراه في اعتناق الدين، كما يفهمها بعض المترجمين، مثل يوسف علي وبيكثول.

أخذ المال" عند العامريّ، و"عصمة الأموال" عند الجويني، قد خضع أيضاً للتجدد مؤخّراً، فقد صار يبحث تحت عبارات اجتماعيّة-اقتصاديّة، مثل "تحقيق التكافل الاجتماعيّ"، "التنمية"، "تداول المال"، "ازدهار المجتمع"، و"تضييق الهوّة الاقتصاديّة بين الطبقات"[98]. إنّ مثل هذا التطوّر يتيح لمقاصد الشريعة أن تشجّع على النموّ الاقتصاديّ والتنمية الاجتماعية والسياسية، وهو أمرٌ تحتاج إليه أكثر الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة.

"التنمية البشريّة" مقصداً

عبارة "التنمية البشريّة" وردت في تقارير الأمم المتّحدة الأخيرة حول التنمية، وهي عبارة أوسع كثيراً من مجرّد النموّ الاقتصاديّ بمفهومه التقليدي. وحسب أحدث تقارير برنامج الأمم المتحدةِ الإنْمائي، فإنّ أكثر الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة يأتي ترتيبها أقلَّ من المستوى "المتقدم" بحسب "مؤشّر التنمية البشريّة". ويقوم هذا المؤشّر على حساب مستنبط من أكثر من مائتي مؤشّر، بما في ذلك مقاييس المشاركة السياسيّة، وقلة نسبة الأمية، ونسبة الالتحاق بالمدارس والجامعات، وطول العمر المتوقّع، وتوفّر الماء النّظيف، وقلة نسبة البطالة، ومستوى المعيشة، ومقاييس للعدالة الاجتماعية. غير أنّ بعض الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة، وخاصّة دول النّفط الغنيّة، يظهر عندها مقدار من المفارقات، كما يتبيّن في تقارير الأمم المتّحدة المذكورة، بين مستويات الدّخل القوميّ ومقاييس العدالة الاجتماعية، خاصة مشاركة النّساء في الحياة العامة والمشاركة الاقتصاديّة[99].

وإلى جانب الأقليّات المسلمة التي تعيش في الدّول المتقدّمة، فإنّ بعض الدّول ذات الأكثريّة المسلمة جرى تقويم درجتها ضمن مجموعة دول ذات معدلات تنمية مرتفعة أو دول "متقدمة"، ومنها بروناي، وقطر، والإمارات

(98) سانو، قطّب. **قراءات معرفية في الفكر الأصولي**، ط1 (كوالا لامبور: دار التجديد، 2005) ص157.

(99) United Nation Development Programme UNDP, *Annual Report 2004* (2004 [cited Feb. 5th, 2005]); available from http://www.undp.org/annualreports/2004/english.

العربيّة المتّحدة. غير أنّ الدول التي ذكرناها لا تمثّل بمجموعها إلّا أقلّ من واحد بالمئة من مجموع المسلمين. ويقع كذلك عند أكثر درجات مؤشّر التنمية البشريّة انخفاضاً دولٌ من أمثال اليمن ونيجيريا وموريتانيا وجيبوتي وجامبيا والسينغال وغينيا وساحل العاج ومالي والنيجر (وتشكّل هذه الدّول بمجموعها حوالى عشرة في المئة من عدد المسلمين).

إنّني أقترح أن نعتبر معيار "التنمية البشريّة" تعبيراً رئيسيّاً في زماننا عمّا يسمى في الفقه بالمصلحة العامّة، وهي المصلحة التي يجب أن تسعى مقاصد الشّريعة لتحقيقها من خلال أحكام الشّريعة الإسلاميّة. وتحقيق هذا المقصد يمكن قياسه قياساً إمبريقيّاً (أي علميّاً مبنيّاً على التجربة والملاحظة)، من خلال "أهداف التنمية البشريّة" التي تحدّدها الأمم المتّحدة، وغيرها من المقاييس العلميّة السّائدة. ورغم أن مجال التنمية البشريّة يحتاج، مثله مثل حقوق الإنسان، إلى بحوث واسعة لدراسة علاقته الجدلية مع مختلف نظريات مقاصد الشّريعة، فإنّ تقدّم "التنمية البشريّة" لتحتل مكانها ضمن مقاصد الشريعة الإسلاميّة يعطيها مكاناً راسخاً داخل العالم الإسلاميّ، بدلاً من النظر إليها -كما يرى بعض الظاهريّين الجدد- على أنّها مجرّد "أداة في يد الهيمنة الغربيّة"[100].

إذن، من كلّ ما سبق ذكره، سينطلق هذا الكتاب من مفاهيم تقليدية وحديثة لمقاصد الشّريعة لتكون قواعد ومعايير مرشدة للتحليل والتقويم لمنظومة التشريع الإسلامي. وبعبارة أخرى، فإنّ المقاصد ستقدَّم في هذا البحث على أنّها فلسفة للتشريع الإسلامي نفسها.

---

(100) الشّريف، محمّد شاكر. **حقيقة الديموقراطية** (الرّياض: دار الوطن، 1992)، ص3؛ مفتي، محمّد علي. **نقد الجذور الفكرية للديموقراطية الغربية** (الرّياض: المنتدى الإسلامي ومجلّة البيان، 2002)، ص91.

الفصل الثاني

المنظومات فلسفةً ومنهجاً للتحليل

نظرة عامّة

قبل أن نقوم بتحليل أصول التشريع الإسلاميّ وفلسفته من وجهة "منظوميّة"، فإنّنا سنجيب عن الأسئلة التالية:

- ما هي المنظومات؟ هل لها وجود "حقيقيّ" أم أنّها مبتكرات "عقليّة"؟
- ما هي "فلسفة المنظومات" وما هي علاقتها بفلسفة الإسلام والفلسفات الحديثة؟
- ما هي "المقاربة المنظوميّة" للتحليل؟
- ما هي وجوه التشابه والاختلاف بين التحليل بناء على المنظومات وغيرها من طرق التحليل؟

يلقي هذا الفصل الضوء على "فلسفة المنظومات" من خلال استكشاف ماهية المنظومة. ونحن حينما نقارب الأمور من وجهة نظر فلسفة المنظومات فإنّنا ننظر في خلق الكون ووظيفته وكلّ ما فيه من أفق واسع، بوصفه منظومة شاملة تتكوّن من عدد لا حصر له من المنظومات الثانوية المنفتحة بعضها على بعض، والمتفاعلة فيما بينها في تركيب تراتبيّ هرميّ يتميّز بالغائيّة على كل مستوياته. وسوف نعرض باختصار فوائد المقاربة المنظوميّة للتحليل، مقارنين إياها بطرق التحليل التقليديّة، التي نصفها هنا عموماً بأنّها "تجزيئيّة". وأقدّم في النّهاية تعريفاً لطريقتي في المقاربة المنظوميّة للتحليل، على أساس من تعريفي لما يحدّد المنظومات، أو ما يسمى "سمات المنظومة العامة". وسوف

يلاحظ القارئ الكريم أنّ اللغة التي تغلب على هذا الفصل هي لغة علمية إلى حدّ ما، هذا لأنّ "المنظومات"، رغم أنها حقل تطور ليضمّ حقولاً عديدة علمية وإنسانية، فإنّ هذا الحقل ولد أصلاً من رحم العلوم الطبيعية، لا من مجال الإنسانيّات.

2-1 المنظومات وفلسفة المنظومات

الغائيّة، والسببيّة، واللاعقلانيّة

الطفرات في العلوم الطبيعية كثيراً ما ينجم عنها تحوّلات عميقة في طرق التفكير الفلسفيّة. وقد كانت العلوم القديمة، وخاصّة العلوم اليونانيّة من أمثال الخيمياء، وهندسة المثلثات، والفلك، تجديدات كبرى كشفت للناس ضآلة ما يعرفونه بالنسبة لما لا يعرفون. ثم تولد عن هذه العلوم نظريّات الغائيّة التي تنظر إلى الكون على أنّ له "مقصداً" و"غاية"، وتمكّنت هذه النظريّات من الفلسفة حتى صارت في نهاية المطاف هي السّائدة في فلسفة الدّين نفسها. وظلت فلسفة الدّين حتّى القرون الوسطى تتبنّى النظريّات الغائيّة القديمة، و"تعيد صياغتها" بما يجعلها تعبّر عن مراد الله تعالى من خلقه. ثم تبنّت الفلسفة الإسلاميّة نظريّات الغائيّة اليونانية القديمة، معيدة صياغتها لتعبّر عن المفاهيم الإسلاميّة الكلامية.

ولكن الفلاسفة/ العلماء المسلمين طوروا كذلك المفاهيم القديمة المندثرة حول السببيّة، لا بالمعنى العلميّ التجريبي فحسب، ولكن بالمعنى الدينيّ كذلك، وهذا ما نشرحه في الفصل السّادس. وهذه التطويرات التي أدخلتها الفلسفة الإسلاميّة على الفلسفة اليونانيّة -خاصة في منهج السببية التجريبي- مهّدت الطريق لانطلاق النهضة العقلانية الأوروبّيّة والمنطق التجريبي الحداثي، وكانت سبباً رئيساً للتحوّل في طرائق التفكير الفلسفيّة المختلفة من "الغائيّة" إلى "السببيّة" خاصة في القرن السابع عشر الميلادي.

وحينما تولّد عن العلوم القديمة -كالخيمياء وهندسة المثلثات وعلم الفلك- العلم الحديث في القرن السابع عشر؛ بدأ الفلاسفة وعلماء الطبيعة

يدعون إلى التعامل مع الظواهر الطبيعيّة بحسب مبادئ نابعة من الطبيعة المحسوسة المقيسة نفسها لا من أي شيء وراءها، وذلك مع التمكّن المتزايد لفرضيّة أنّ الطبيعة لا تزيد عن كونها آلة ضخمة تعمل حسب مبادئ الآلات، ليس لها مقاصد تنتهي إليها خارج نطاق ما سمي "العلم"، وقصد به العلم التجريبي. أمّا "المقصد" الكبير والوحيد الذي بقي بعد ذلك فهو أن يتحكّم البشر في الكون ليحقّق منفعتهم المادية.

وهكذا أحلّت فلسفةُ الحداثة محلّ "مركزيّة الإنسان في الكون"، وهو المبدأ العقائدي الغائيّ في التفكير القديم، أحلّت محله مبدأ جديداً يجعل نفس "مركزيّة الإنسان في الكون" تتحقّق من خلال نشاط وجهد البشر، لا من خلال عطيّة إلهيّة أو عقيدة دينية. بل صار يُنظر إلى الغائيّة بالمعنى العقائدي على أنّها فكرة تعطّل تقدّم العلم. وهكذا بدأت فكرة "السببيّة" تلعب دور طريقة التفكير "المنطقيّة" والسائدة، وساد الاعتقاد بأنّ كلّ شيء في الطّبيعة يمكن تفسير وجوده من خلال تفسيرات سببيّة تجزيئيّة لأسباب محددة ونتيجة محددة لكل سبب. وكان من مقتضيات هذا التفكير أنّ اعتقد الجميع أن إحداث نتيجةٍ ما "ليس إلا" (كما قالوا) نتيجة طبيعيّة لحدوث سبب هذه النتيجة بشكل حصري. وهكذا نبذت النظريّة الحديثة في التحليل التجزيئيّ أيّ نظريّة تنطوي على ظاهرة أو سلوك طبيعيّ غائيّ أو مرتبط بقصد ما بدعوى أنّه "ميتافيزيقي" (أي ينتمي لما وراء الطبيعة)، وغامض، وخارج دائرة ما سمّي بالمنطق والعقل.

وما يمكن أن نطلق عليه "الحداثة الإسلاميّة"، التي كانت عموماً نوعاً من ردّ الفعل للحداثة الأوربّيّة، صادقت على أفكار مركزيّة العلم بمفهومه الحداثي وتفوّقه، هذا لأنّ العقل الإسلاميّ كان مستعدّاً لفكرة السببيّة أكثر من أيّ عقل آخر، وذلك بسبب المساهمات الإسلاميّة في الفلسفة قبل انطلاق النهضة الأوروبّيّة. وهكذا فقد عملت الحداثة الإسلاميّة، ضمن إطار العلم الحديث وضمن مفهوم السببيّة، على فهم جديد، أو صياغة جديدة، للفلسفة الإسلاميّة للدّين أو "علم الكلام". لقد أعيد فهم أسس وفروع الإيمان في الإسلام حتى تتوافق مع نتائج العلم (حسب العلوم الطبيعية قبل القرن

العشرين)، وكانت السّببيّة التجريبية هي المنطق الذي يدور في فلكه علم الكلام الحديث منذ بداية القرن العشرين. ونجد أوضح تعبير عن كلّ ما سبق من تغيّرات في المنهج الإسلاميّ الكلامي في كتابات الإمام محمّد عبده مثل **رسالة التّوحيد** (ويجد القارئ توسّعاً حول الإمام محمد عبده وتأويلاته من منطلق الحداثة الإسلاميّة في الفصل الخامس).

ثمّ شهد الغرب في النصف الثاني من القرن العشرين نبذاً جذريّاً من قبل فلسفة ما بعد الحداثة لكلّ "الخرافات العظمى" التي نسبتها للحداثة. فقد اتّفقت كلّ اتّجاهات مابعد الحداثة، كما نشرح في الفصل الخامس، على "تفكيك كلّ المركزيّات". ذلك لأنه حسب موقف مابعد الحداثيّين، يجب الإبقاء على المركز خلواً وخواء، ليس فيه شيء، سواء كان هذا الذي في المركز هو العلم أو الإنسان أو الغرب، أو حتّى الله (تعالى). فقد أصبحت "العقلانيّة" نفسها، كما يراها مابعد الحداثيّين، غير مرغوبة بوصفها نوعاً من التمحور حول المركز وتهميشاً لما سواه، بينما أصبحت "اللاعقلانيّة" بديلاً مرغوباً بل و"أخلاقيّاً".

ثمّ جاء ما يمكن أن أطلق عليه "ما بعد الحداثة الإسلاميّة" فاستخدمت بدورها مفاهيم التفكيكيّة لنقد بنود الإيمان في الإسلام نقداً جذريّاً. فالمكانة المركزيّة التي يحتلّها القرآن والنبيّ ﷺ في الإسلام وفي التشريع الإسلاميّ صارت عندهم موضوعاً لـ "التنازع الحرّ للاضداد"، بحسب تعبير دريدا. وقد أوردنا في الفصل السّادس تفصيلاً للمكونات المختلفة لمابعد الحداثة "الإسلاميّة" وكذلك تأثيرها على بعض الدراسات الإسلاميّة في القرن العشرين إلى اليوم.

نحو فلسفة "إسلاميّة" للمنظومات

أمّا ما يهمّنا في هذا الفصل فهو فلسفة المنظومات بوصفها فلسفة تمثل "مابعد مابعد" (مرتين) الحداثة، وبوصفها أيضاً فلسفة تنحاز للعقلانيّة كمبدأ ولكنها لا تتمحور حول أوروبّا أو الغرب. ثم نفصّل كيف أنّ فلسفة الإسلام وأصول التشريع يمكن أن تفيد من التطور الذي حدث في هذه الفلسفة الجديدة.

فقد ظهرت النظريّة أو الفلسفة المنظوميّة في النصف الثاني من القرن العشرين لتكون ردّاً على فلسفة الحداثة ومابعد الحداثة كليهما، وهي فلسفة تنبذ الفكرة "الاختزاليّة" الحداثيّة، التي تزعم أن كلّ الخبرات البشرية يمكن أن تحلّل إلى مجرّد سبب ونتيجة بسيطين، كما تنبذ في نفس الوقت اللاعقلانيّة والتفكيكيّة في مدرسة ما بعد الحداثة، واللتين لا تزيدان -إذا دقّقنا النظر- عن كونهما ضمن "الخرافات العظمى" في حد ذاتهما. فبحسب الفلسفة المنظوميّة: ليس الكون آلة هائلة محتومة الحركة كما تدعي الحداثة، ولا هو كائن مجهول من الخطأ تعريفه أصلاً كما تدعي مابعد الحداثة، والتركيب المعقّد للكون لا يمكن تفسيره من خلال سلاسل سببية من مثل "ليس السبب سوى كذا"، أي علاقات سبب ونتيجة تبسيطية كما تدعي الحداثة، ولا عبر اللاعقلانيّة الرّافضة لأيّ فكرة مركزيّة كما تدعي مابعد الحداثة. ومشكلات العالم المعاصر -حسب الفلسفة المنظوميّة- لا يمكن حلّها عبر دفع عجلة التقدّم في مجال التقنية كما تدّعي الحداثة، ولا عبر شكلٍ أو آخر من أشكال العدميّة كما تدعي مابعد الحداثة. وهكذا فإنّه بفضل الفلسفة المنظوميّة؛ عاد إلى ساحة المحاورات الفلسفيّة والعلميّة مفهوم الغائية، مع كلّ ظلاله المقاصدية.

أحد الأفكار التي يحاول هذا الكتاب أن يطرحها وينشرها هي "الفلسفة المنظوميّة الإسلاميّة". وهذه الفلسفة الإسلاميّة المقترحة يمكن أن تفيد من نقد فلسفة المنظومات لكل من الحداثة ومابعد الحداثة، وذلك بقصد نقد الأشكال "الإسلاميّة" للحداثة وما بعد الحداثة وتجاوز سلبياتها.

يجد القارئ في الفصل السّادس أنّ عدداً من النظريّات الفلسفيّة المنظوميّة رفضت فكرة الإله أصلاً، وذلك لمجرّد أنّ رجال الدّين من القرون الوسطى ومن عصر الحداثة كانوا قد طرحوا أدلّة تقوم على السبب والمسبب والنتيجة؛ في البرهان على وجود الله تعالى. ومن الإنصاف أن نقول إنّ الأدلّة -كلها- يمكن أن يصيبها التقادم فعلاً دون أن يصيب التقادم ما تسعى الأدلّة نفسها إلى إثباته. لهذا يمكن أن تبني فلسفةُ المنظومات الإسلاميّة المقترحة عملها على نتائج الفلسفة المنظوميّة من أجل "تجديد" حجج الإيمان وبراهينه العقلية بما

يناسب العصر. وأعتقد قطعاً أنّ البرهان على روعة وإعجاز الخلق الذي خلقه الله تعالى يجب أن يقوم الآن على البراهين المنظوميّة بدلاً من أن يقوم على الحجج القديمة التي مدارها على السبب والنتيجة. والمقاربة المنظوميّة هي مقاربة شموليّة، تتعامل مع الشيء المطروح للبحث بوصفه منظومة كاملة تتكوّن من عدد من المنظومات الثانويّة. وللمنظومة عدد من السّمات تحكم تحليلها إلى مكوّناتها من المنظومات الثانويّة، وتحدّد كذلك كيف تتفاعل هذه المنظومات الثّانويّة فيما بينها وتتفاعل مع البيئة من حولها.

وإليك فيما يلي بعض الحجج المنظومية حول وجود الله تعالى وعظمته، والتي هي براهين بالمصطلح الكلامي، أوردها هنا باختصار شديد. ولا ريب أنّ هذه البراهين المطروحة يمكن سبرها بشكل أوسع ومناقشتها في ضوء الكتاب والسنّة وفي ضوء السنن الكونية العامّة:

1 - برهان التركيب المعقّد: إنّ التركيب المعقد الأصيل في تصميم الكون لا يمكن فهمه بدون وجود مكوّن عظيم كوّن أجزاء الكون على هذا النحو المركب منذ البداية.

2 - برهان السلوك القاصد: تتميّز الطبيعة بنشاط طبيعي-كيميائيّ يتغيّا مقاصد محدّدة، كما تدلّ على ذلك كلّ منظوماتها ومنظوماتها الثانويّة، وهذا برهان على وجود "مصمّم" قيّوم صمّم الطبيعة على هذا النحو.

3 - برهان التنظيم: تتميّز آليات عمل أجسام المخلوقات الحيّة كلها بأنها تنظم نفسها بنفسها، على الرّغم من وجود عدد لا حدّ له من العوامل الخارجية التي تدفعها إلى عدم الانتظام. وهذا دليل آخر على التصميم الأصيل والحكيم لهذا الكون.

4 - برهان الترتيب: إنّ التصميم الرّاقي والمعقد في ترتيب العمليّات الطبيعيّة -على الرغم من كثرة الخطوات والمراحل العديدة التي تتكوّن منها كلّ عمليّة- برهان آخر.

5 - برهان التشابه العضوي: يربط عدد من جوانب التشابه العجيب بين المكونات العضوية جميعها، بدءاً من المخلوقات البالغة الصّغر، إلى

الحيوانات، والنّباتات، وأجسام البشر، إلى المجتمعات، وحتى الحضارات الضخمة كلها تجري بنظام واحد متشابه الملامح، وهو دليل منظوميّ آخر على الخالق لهذا الكون. وهذا البرهان معروف في المصطلح الإسلامي باسم "السنن الإلهيّة"، ومراعاتها مقصودة في الشريعة وفي حركة الإنسان.

إنّ مقاربة العقيدة الإسلاميّة بالطّريقة التي عرضناها هنا، على الرغم من الإيجاز الشديد لهذا العرض، تشكّل أساساً كلامياً للمقاربة المنظوميّة إلى الشريعة الإسلاميّة وفلسفتها، وهو ما سنتوسّع فيه في ثنايا هذا الكتاب إن شاء الله.

هل المنظومات "حقيقيّة" أم أنّها "خيالات عقليّة"؟

نظراً لأنّ فكرة المنظومات ستكون لها أهمّيّة بالغة في بحثنا الحاليّ؛ فإنّ علينا أن نجيب عن الأسئلة الفلسفية التالية: ماذا نعني بالمنظومة؟ هل العالم مخلوق على هيئة منظومات أصلاً؟ أم أنّ المنظومة هي مجرّد تصوّر من مبتكرات الخيال؟ ويمكن أن ننظر إلى نفس هذا السؤال -الذي هو في الحقيقة سؤال في فلسفة الوجود- من زاوية أخرى، ونسأل عن العلاقة بين الجوانب "الطبيعية" و"العقليّة" في خبراتنا الإنسانيّة. يجاب في العادة عن هذا السّؤال بجوابين يعكسان اتّجاهين فلسفيين تقليديّين هما: الاتجاه الواقعي والاتجاه الاسميّ.

أما الاتّجاه الواقعي فينظر إلى الحقيقة الطبيعية على أنّ لها وجوداً واقعيّاً خارجاً ومنفصلاً عن وعي الفرد. وأما الاتجاه الاسميّ فيرى أنّ وجود الحقيقة المادّيّة مشخّص، أي يولّده الوعي العقليّ والشعوري للإنسان، ليس إلا[1]. وبناء على ذلك؛ نجد الجواب النمطيّ الواقعي "التطابقيّ" يتضمّن أن خبرتنا مع المنظومات تتطابق مع "حقيقة" العالم، بينما الجواب النمطيّ الاسميّ

---

(1) Robert Flood and Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, vol. 2 (New York and London: Plenum Press, 1993) 2nd ed. p. 247.

"الثنائيّ" يشير إلى أنّ المنظومات توجد في عقولنا فحسب، وأنّها لا علاقة لها البتّة مع العالم الماديّ"[2].

أمّا فلسفة المنظومات فهي تطرح إجابة مختلفة ولكنها وسط بين الوجهتين اللّتين ذكرناهما، إذ تقول إنّ طبيعة العلاقة بين المنظومات والعالم الحقيقيّ هي "التقابل"، أي أنّ إدراكنا العقليّ والشعوري للعالم من حولنا يكون على هيئة منظومات "تتقابل" مع الواقع الموجود دون أن تنفصل عنه أو تتطابق معه[3]. وبحسب هذه النّظريّة، لا يشترط أن تتطابق المنظومة المتصورة مع "حقيقة" الموجودات في العالم الواقعيّ، وإنّما المنظومة هي وسيلة "لتنظيم أفكارنا عن العالم الحقيقيّ"[4]، كما يقول علماء المنظومات.

وبناء على هذا؛ فإنّ تعريف المنظومة يكون: "أيّ شيء له وجود يمكن أن يطلق عليه اسمٌ ما، أياً كان"[5]. وليس هذا "نظراً إلى الحقيقة بمنظار الخيال"، كما يصفه بعضهم[6]، لأنّ نظريّة المنظومات تؤكّد على أنّ أيّ نظر إلى ما نسمّيه "الحقيقة" من خلال أي منظومة إنما هو عمليّة "إدراكيّة"[7]. على كلّ حال، هذه العمليّة الإدراكيّة هي الطريقة التي استطعنا كبشر بموجبها أن نغيّر ونطور نظريّاتنا العلميّة الطبيعية عبر القرون، دون أن يعني هذا بالضرورة تغييراً في الحقائق الطبيعية الماديّة نفسها. وهكذا نبني بعض النقد الذي يقدمه هذا الكتاب على ما أطلقنا عليه "الطبيعة الإدراكيّة للفقه الإسلامي".

---

(2) E. Laszlo, *The World System* (New York: George Braziller Inc, 1972) p. 151.

(3) المرجع السابق.

(4) E. von Glaserfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California: Intersystems Seaside, 1987)..

(5) Konrad Z. Lorenz, "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description" (paper presented at the XXV International Congress of Physiological Sciences, Munich, July 25-31, 1971).

(6) Lars Skyttner, *General Systems Theory: Ideas and Applications* (Singapore: World Scientific, 2002).

(7) John Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* (Hampton Press, 1996) p. 197.

2-2 مقاربة منظوميّة للتحليل

تراث التحليل "التجزيئي"

انحدرت إلينا كلمة التحليل "analysis" من كلمة "analusis" اليونانيّة التي تعني "الحلحلة"، أو "التفكيك"[8]. يخطر في بال القارئ العاديّ حين يصادف كلمة التحليل، تحويل الشيء أو نقله إلى مكوّنات أبسط، أو في تعريف آخر: تقسيم الشّيء إلى أجزاء أبسط، وهو ما نجده في أكثر القواميس اللغوية[9]. غير أنّ التحليل في الفلسفة هو مفهوم فلسفيّ رئيس، تعرّفه كلّ مدرسة فلسفيّة بطريقة مختلفة عن الأخرى، فتعدّدت بذلك تعريفاته بتعدّد المدارس الفلسفيّة نفسها. وقد جرت بعض المحاولات لتقسيم طرق التّحليل في فئات يتميّز بعضها عن بعض. من ذلك مثلاً محاولة **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، والتي تصنّف طرق التحليل على أنّها: تفكيكيّة، ونكوصيّة، وتأويليّة[10]. غير أنّه لم يظهر لي تأييد صريح لأيّ من هذه الأصناف الثّلاثة لدى أيّ فيلسوف أو مدرسة فلسفيّة محددة. أضف إلى ذلك أن كلّا من هذه الأصناف يمكن حقّاً أن يترجم إلى أيّ من الصنفين الآخرين[11]. لهذا أذكر هنا عدداً من طرق التحليل الرئيسة دون تقسيمات، كأمثلة على ما أطلق عليه "تراث التجزيئ"، والذي أعتبره جزءاً من تراث السببية كما مر أعلاه.

ومفهوم "التجزيئ" تعود أصوله إلى الطرق التي كانت سائدة في الفلسفة والهندسة اليونانيّة القديمة. ففي كتاب باباس **المجموعة الرياضيّة**، مثلاً، وهو

---

(8) Michael Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2003 [cited Jan. 5th, 2007]); available from http://plato.stanford.edu/entries/analysis.

(9) يمكن الرجوع مثلاً إلى البنود الخاصّة بـ "التحليل" في:
The Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2 ed, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(10) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

(11) John Ongley, "What Is Analysis? Review of Michael Beany's 'Analysis'," *Bertrand Russell Society Quarterly*, no. 127 (2005): No.27.

كتاب ألّف مستنداً إلى قرون من تطوّر الهندسة القديمة بعد ما قدّمه إقليدس في كتابه **المبادئ**، نجد التعريف التالي للتحليل: "نفترض أنّ الشيء المطلوب موجود وأنّه حقيقة، ثمّ نمرّ عبر الأشياء المكونة له واحداً واحداً[12]، على فرض أنّها كائنة وصحيحة افتراضاً، وصولاً إلى شيء نقرّ به ونتقبله، ثمّ إذا كان هذا المتقبّل صحيحاً، فإنّ المطلوب إثباته يكون صحيحاً أيضاً، ويكون دليل الإثبات هو العملية العكسية لهذا التحليل"[13]. فالأداة الرئيسة هنا هي تفتيت الشيء المطلوب إثباته إلى مكوّناته وعبر عدد من الخطوات المكرّرة. وهكذا فإنّ دليل الإثبات "النكوصيّ" الذي عرضه باباس يقوم على هذه الخطوات التجزيئية.

وكان أفلاطون قد طوّر "شجرات التصنيف" كجزء من طريقته في التحليل التجزيئي. فقد ابتكر أفلاطون هذه الشجرات بوساطة "تقسيم الجنس إلى الأنواع المكوّنه له" من خلال سلسلة من التقسيمات الثنائية[14]. ثمّ جاء كتاب أرسطو **أنالوطيقي: الأول والثاني (أو القياس والبرهان)**، فكان تطوراً نوعياً في طريقة التقسيم أو التجزيئ، إذ قدم فيه مفهوم "البنية"[15]. وبدأ أرسطو تحليلاته بتصميم شجرات تصنيف الحجج موزّعاً لها إلى عناصرها المنطقيّة المختلفة، ثمّ درس بنيتها بأن أفاض في علاقاتها "القياسيّة"[16].

ثم كان لطرق أفلاطون وأرسطو في التحليل التجزيئي -فيما يبدو لي- أثر

---

(12) هذا ما اقترحه المترجم مقابل كلمة "akolouthôn" اليونانية، والذي يعطي قاموس أميركان هيريتيج (The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth Edition) التعريف التالي لها: "شيء يحدث أو يوجد في آن واحد مع شيء آخر".

(13) Jaakko and Remes Hintikka, *The Method of Analysis*, ed. D. Reidel (Dordrecht: 1974) p. 9-10.

(14) Eileen C Sweeney, "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas," *The Thomist* 58 (1994): vol.58, p. 197-243.

(15) ابن رشد، الوليد. **مختصر منطق أرسطو**، تحرير جيرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)، ص5.

(16) Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. 1, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopaedia Britannica INC, 1990) vol. 1.

ضخم في التفكير الإنسانيّ ولا سيما الغربي على مدى الألفي عاماً الخالية، وهو أثر ظهر في أشكال عديدة. ومن أمثلته تقسيم الأصناف و"المقولات" عند ابن رشد[17]، وبحث أكويناس عن "الأجزاء"[18]، و"الاختزال إلى أبسط القضايا" عند ديكارت[19]، وتفكيك الأفكار عند لوك إلى "الانطباعات الحسّية البسيطة"[20]، واختزال ليبنيتز للآراء إلى "حقائق جليّة بذاتها"[21]، ووصف كانْت للأصناف الثانويّة على أنها "تركيبات من حقائق مسبقة"، ومنهج "التحليل المنطقي" عند فريدج، و"سلاسل الاستنباط" عند راسل، وحتّى منهجية "فحص القواعد اللغوية" عند فيتغنستاين[22].

وعلى الرّغم من التنوّع الكبير والتعقيد في طرق التحليل الفلسفيّ المذكورة، فإنّ ما يجمعها مع كلّ أشكال التحليل التجزيئي هي أنها قد تعرّضت للنقد من قبل منظرّي وفلاسفة المنظومات المعاصرين. وكان النقد موجّهاً إلى التالي: (1) المنهج التجزيئيّ أو الذرّيّ، (2) المنطق التقليديّ، (3) الرؤية الساكنة غير الحركيّة.

أما النقطة (1) حول التفكير التجزيئيّ الضيق، فهي تشير إلى سمة عامّة في الفلسفة والعلم استمرّت حتى طرحت المقاربات المنظوميّة مؤخّراً. صحيح أنّ بعض الأفكار الكليّة كانت تظهر بين الحين والحين، منها مثلاً رؤية أرسطو الماورائيّة إلى الطبيعة على أنّه يحكمها "هرميّة تراتبيّة"، أو فكرة هيغل أنّ "الكلّ هو أكثر من مجموع الأجزاء"[23]. غير أنّ الاتّجاه العام للتحليل

---

(17) ابن رشد. **مختصر منطق أرسطو**، مرجع سابق، ص5.

(18) Sweeney, "Three Notions of Resolution." p. 197..

(19) René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind: The Philosophical Writings of Descartes*, ed. J. Cottingham et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1684).

(20) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, 4 ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975) 4th ed.

(21) Ongley, "What Is Analysis?"

(22) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

(23) Lars Skyttner, *General Systems Theory.*

الفلسفيّ ظلّ تجزيئيّاً ذرياً لا كلياً شموليّاً، وهو ما يجعله عرضة لمقدار ضخم من عدم الدقّة فيما يستنبط منه من نتائج.

وأمّا النقطة (2) حول المنطق، فإنّه حين أدخلت "البنية" في التحليل الفلسفيّ تركّز التفكير على العلاقات المنطقيّة البسيطة بين عناصر محدّدة دون منطق البنية ككل، أو وظيفتها الشاملة، أو المقصود منها عموماً. صحيح أنّ سلاسل الاستنتاج التي توصّل إليها راسل طوّرت بُنى أرسطو للقياس المنطقي بما يناسب عصر الحداثة، غير أنّ علم المنطق قد أتت عليه منذ أيام راسل تغيّرات رئيسة يجب أن تعتبر جزءاً لا يتجزأ من الدراسات التحليليّة المعاصرة أياً كانت[24]. يضاف إلى ذلك أنّه بات ينظر إلى البنية المنطقية اليوم على أنّها شكل ما من أشكال "التّعاضد"[25]، بدلاً من أن تكون مجرّد علاقات منطقيّة خطّيّة.

أخيراً، فإنّ التحليل التجزيئيّ يركّز على العلاقات الساكنة (3) بين العناصر، وكثيراً ما يغفل الجوانب الديناميّة الحركيّة للتغيير، والتي لها أثر بالغ على الأداء العام لأيّ نموذج تحليلي. أمّا التحليل المنظوميّ الحديث فإنّه يعطي اهتماماً خاصّاً لـ "ديناميّات التغيير" في أي منظومة[26].

وأنتقل الآن إلى التعريف بالتحليل المنظوميّ كبديل أكثر فعّاليّة من التحليل التجزيئيّ الذي ذكرناه إلى الآن.

تحليل المنظومات

يقوم تحليل المنظومات على تعريف المنظومات نفسها[27]، أي أنّ القائم بالتحليل يفترض أنّ الشيء الذي يجري عليه التحليل هو "منظومة". وهنا

---

(24) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

(25) Peter A. Corning, "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?" *Journal of Social and Evolutionary Systems* Vol. 1, no. 21 (1998): 21.

(26) Skyttner, *General Systems Theory.*

(27) Kenneth E. Kendall and Julie E. Kendall, *Systems Analysis and Design*, 4 ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 1999) p. 27.

يتضمّن التحليل تمييز سمات الشيء المطلوب تحليله، أي سمات المنظومة كما تحددها نظريّة المنظومات عند القائم بالتحليل. فهذا إذن وجه العلاقة بين نظرية المنظومات والتحليل المنظوميّ. أما تعريف المنظومة نفسها؛ فأحد التعاريف الشائعة هو كالتالي: "المنظومة هي مجموعة من الوحدات أو العناصر المتفاعلة فيما بينها لتشكّل كلاً متكاملاً يقصد منه تحقيق وظيفة ما"[28]. وهكذا فإنّ التحليل المنظومي يشمل بشكل تلقائي تميز الوحدات أو العناصر أو المنظومات الثانويّة، وتعريف الصلات البينية والتكاملية فيما بينها لتؤدّي عمليّات أو وظائف محدّدة[29]. ويصف وايتهيد مثلاً مفهوم التحليل المنظومي على أنّه: "استثارة للبصيرة عن طريق الاقتراحات الافتراضيّة بالأفكار، ومن ثمّ استثارة الأفكار عن طريق النظر المباشر من خلال البصيرة. وهذه العملية، مع استكناه الكل المركّب، واستكشاف العلاقات البينيّة فيما بين الأجزاء، والتعامل مع ما يتعلق بذلك من أفكار، كل ذلك يولد فجأة تصوراً للمنظومة في الذهن"[30]. إنّ الكشف عن هذه العلاقات البينيّة هو الذي يكشف عن الخصائص الكلية للمنظومة الخاضعة للتحليل، ويدفع التحليل بعيداً عن الأفكار الذرّيّة والساكنة للـ "التحليل التجزيئي". وهذا التحليل المنظوميّ بهذه الطريقة يكتسب الآن قبولاً عامّاً، وأصبح يطبّق على عدد واسع من حقول المعرفة[31].

غير أنّني أزعم هنا أنّه على الرّغم من تفوّق منهج التحليل المنظومي في عدد من النّواحي على منهج التحليل التجزيئي، بالإضافة إلى العدد الكبير من المجالات التي يتعامل معها هذا التّحليل الآن، فإنّه لا يزال غير ناضج مقارنةً مع نظريّة المنظومات بحدّ ذاتها. فهناك في السّاحة مقدار خصب من الأبحاث حول مفهوم "المنظومة" ضمن نظريّة المنظومات لم تجرِ الإفادة منها من أجل

(28) Skyttner, *General Systems Theory*, p.5.

(29) Kendall, *Systems Analysis and Design*. 4th ed, p. 27.

(30) Hugh R. King, "A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics," *Philosophy of Science* (1947): Vol. 14, No. 2, p. 132.

(31) Beany, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

القيام بالتحليل المنظومي على وجه سليم. ذلك أنّ الطرق السائدة اليوم لا تزال تقوم على التعريف التبسيطي والشائع الذي ذكرناه فيما سبق للمنظومة على أنّها "مجموعة من الوحدات المتفاعلة فيما بينها"[32]، رغم كونه يضيّع عدداً كبيراً من سمات المنظومة التي قد تكون لها فائدة ضخمة أثناء إجراء عملية التحليل. هذا ما سأعرضه بالتفصيل في الصّفحات التالية، ثمّ أتوسّع في بحث عدد من تلك التعريفات والسّمات، وذلك بقصد عرض معايير جديدة لتحليل المنظومات أراها أكثر مواءمة للمهمّة التحليليّة التي هي بين أيدينا في هذا الكتاب.

فإذا قبلنا هذا الفرض بأنّ أي شيء نحاول تحليله هو "منظومة"، فإنّ المطلوب هو القيام بعمليّة سبر لسمات هذه المنظومة. وهناك في السّاحة عدد من النّظريّات حول السّمات العامّة للمنظومات، سوف أقدّم فيما يلي تلخيصاً لبعضها. وسيلاحظ القارئ الكريم أنّ السّمات التي يجري استعراضها هي سمات تجريديّة إلى حدّ ما، وأنّه يجري التعبير عنها في هذا الفن بلغة هي أقرب للغة العلوم الطبيعيّة. غير أنّني أرى من الضّروريّ القيام بهذا المسح قبل أن نختار عدداً من سمات المنظومات الأكثر مواءمة لأهداف هذا الكتاب.

نظريّات سمات المنظومة

كنت قد ذكرت فيما سبق من دراسات لي في علم المنظومات أنّه حتى تكون المنظومة "فعّالة" فإنّه يجب أن تتحلّى بسمات هي عندي كالتالي: الغائية، والانفتاح، والتكامل بين عناصر المنظومات الجزئية، والبنية الهرميّة، والتوازن بين التجزيئ والتكامل[33]. غير أنّني أقدّم هنا عرضاً أوفى لمجموع سمات المنظومات بناء على استعراض للأبحاث المنشورة ذات العلاقة بالموضوع. وليكن في ذهن القارئ العلاقة بين هذه السّمات في المنظومات الطبيعية وبين الأدلّة العقدية "الإسلاميّة" على صانع ومبدع الكون بنظامه

---

(32) Skyttner, *General Systems Theory*, p.5.

(33) G. Auda, "Cooperative Modular Neural Network Classifiers," Ph.D. Thesis (University of Waterloo, 1996), pp.32,34,91,105,111.

المهيب -سبحانه وتعالى-، وهو ما كنت قد أشرت إليه في المبحث السابق من هذا الفصل.

كان بيرتالانفي، وهو "أبو نظريّة المنظومات" قد لخّص عدداً من السمات والخواص العامة للمنظومات[34]. ونحن بدورنا نعرض ملخّصاً لهذه السّمات والخواصّ نقلاً عن بيرتالانفي:

1 - الكليّة: الخواصّ الكلية للمنظومة سمة لا يمكن الكشف عنها عن طريق التحليل التجزيئي، ولكنها يجب أن تكون قابلة للتصور. والكليّة سمة مهمّة في المنظومات كان قد بحثها سماتس بحثاً وافياً[35]، وكذلك ليترر[36] ودي سوسّور[37].

2 - ارتباطها بغاية: يجب أن ينجم عن تفاعل المنظومة مع غيرها التوصّل إلى حالة مطلوبة أو نهائيّة، أو أن يؤدّي التفاعل إلى مقدار من التوازن المنشود.

3 - تبادل العلاقات بين عناصر المنظومة وخواصّها واحتياج بعضها إلى بعض: فلا يمكن لعناصر لا يربط بينها علاقات ولا يحتاج بعضها إلى بعض أن تكوّن منظومة أصلاً.

4 - المدخلات والمخرجات: تكون المدخلات في المنظومة المغلقة مقرّرة سلفاً ولا تخضع للتعديل، وأمّا المنظومة المفتوحة فإنّها تقبّل مدخلات جديدة من البيئة حولها. وأي نظام "حيّ" كائناً ما كان يجب أن يكون مفتوحاً يتفاعل مع ما حوله، وإلا مات!

5 - التحويل: كلّ منظومة تطمح إلى أن تحقّق أهدافها يجب أن تكون لديها

(34) von Bertalanffy, Ludwig, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller, 1969.

(35) J. Smuts, *Holism and Evolution*, reprint ed, (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973).

(36) J. Litterer, *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York: John Wiley, 1969).

(37) Skyttner, *General Systems Theory.*

القدرة على تحويل بعض المؤثرات أو "المدخلات" إلى تأثيرات أو "مخرجات"، وتكون عمليّة التحويل هذه في المنظومات الحيّة ذات طبيعة دوريّة.

6 - التّنظيم: يجب أن تكون العناصر المتعلّق بعضها ببعض، والتي تتشكّل منها المنظومة، منّسقة بشكل ما، وهو أمرٌ لا بدّ منه من أجل تحقيق الغرض الذي تهدف إليه المنظومة. ويتضمّن التنظيم آلية لاكتشاف وتصحيح الانحرافات الملموسة داخل المنظومة، وهذا بالتّالي يعني أنّ التقييم والتقويم مطلوبان من أجل الضّبط الفعّال لحركة المنظومة. فلا بدّ لاستمراريّة المنظومات الحيّة من أن تحافظ على حالة ثابتة من التوازن الحركيّ.

7 - الهرميّة: يغلب على المنظومات أن تكون ذات طبيعة مركّبة، كيانات كبرى متكوّنة من أنظمة فرعيّة أصغر منها. وهذه الأنظمة المنضوية تحت منظومات أكبر منها هي ما تعنيه سمة الهرميّة.

8 - التّمايز: تؤدّي الوحدات المتخصّصة ضمن المنظومات المركّبة وظائف متخصّصة. وهذا من سمات المنظومات المركّبة، وهو ما يسمّى تقسيم العمل أو تخصّص العمل.

9 - تنوّع النهايات وتساويها: وهذه السمة تعني إمكانية التوصّل إلى الغايات النهائية نفسها بطرق عديدة كلها مقبولة ومتساوية في درجة صحّتها، أو أن تكون المنظومة منطلقة من حالة أولية ما؛ مع إمكانية أن تنتهي إلى أهداف مختلفة لا يلزم أن يفضي بعضها إلى بعض.

10 -الطاقة العشوائية: وهذه السمة تعني مقدار اللاانتظام أو العشوائيّة التي تشتمل عليها المنظومة. إنّ كلّ المنظومات غير العاقلة تتّجه إلى الفوضى؛ وإذا تركت لشأنها فإنّه ينتهي بها المطاف إلى التوقّف التامَ وتنحدر إلى كتلة خاملة. وحينما يصل النظام إلى هذه الحالة فإنّ مقدار الطاقة العشوائية يكون قد وصل إلى أوجه. أمّا النظام الحيّ فإنّه يستطيع أن يتجنّب -لفترة محدّدة- هذا المصير وذلك بتنظيمه للطاقة بفضل

تفاعله مع بيئته، وعندها يحقق ما يطلق عليه "تنظيم الطاقة العشوائية"، وهذه صفة تتميّز بها كلّ الكائنات الحيّة. لهذا عرّف هيتشينز النّظام بأنّه "مجموعة من الكيانات المتصل بعضها ببعض بحيث يكون تجمّع تلك الكيانات والعلاقات فيما بينها مخفّضاً للطاقة الضائعة فيما بينها"[38].

وأمّا كاتز وخان فقد عرّفا النّظام المفتوح حسبَ السمات التالية: استجلاب الطّاقة، ومدخلات المعلومات، والمخرجات الآنيّة، والمخرجات، والأحداث الدوريّة، وعدم ضياع الطّاقة، وآليّة الترميز، والتوازن، والتمايز (أو الاستفاضة)، والتكامل (أو التنسيق)، وتساوي النّهايات المتنوّعة (كما رأيناها عند بيرتالانفي)[39].

وعرّف آكوف المنظومات حسبَ عنصرين أو أكثر، على أن تحقّق الشّروط الثلاثة الآتية:[40]

1 - أن يكون سلوك كلّ عنصر مؤثّراً في سلوك المجموع.

2 - أن يكون سلوك العناصر وتأثيراتها على المجموع معتمداً بعضها على بعض.

3 - مهما كان تشكيل المجموعات الفرعيّة؛ فإنّه يكون لها تأثير على سلوك المجموع، ولكن لا يكون لأيّ منها تأثير مستقلّ على المجموع.

وأمّا تشيرتشمان، وهو أيضاً من روّاد التنظير حول المنظومات، فقد طرح السمات التالية للمنظومة[41]:

1 - أنّها غائيّة (أي ذات هدف).

2 - أنّها مكوّنة من أجزاء (أو مكوّنات) لكلّ منها غرض.

---

(38) D. Hitchins, *Putting Systems to Work* (New York: John Wiley, 1992).

(39) D. Katz and L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations* (London: John Wiley, 1966).

(40) R. Ackoff, *Creating the Corporate Future* (New York: John Wiley, 1981).

(41) W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York: Basic Books, 1979).

3 - أنّه يمكن تحديد مستوى أدائها.

4 - أنّ لها فرداً مستهدفاً أو أكثر.

5 - أن تكون ضمن بيئة تحتضنها.

6 - أن يكون لها صانع للقرارات من داخلها، ويستطيع بقراراته أن يغيّر أداء الأجزاء.

7 - أن يكون لها صانع يهتمّ ببنية المنظومة، ويكون تصوّره لنظامها كافياً لتوجيه النّشاطات التي يحتاجها صاحب القرارات، ويكون لها في النهاية أثر على الغاية القصوى من نشاط المنظومة بكاملها.

8 - أن يكون هدف الصانع أن يدخل التعديل على النّظام حتّى يرفع من قيمته لدى المستهدف بالمنظومة.

9 - على صانع المنظومة أن يتأكّد من أنّ النّظام ثابت إلى الحدّ الذي يجعله يعرف بنيته ووظيفته.

وأفاض بولدينغ القول في سمة "الترتيب والانتظام" للمنظومات[42]، وهي عنده دليل على وجود الله تعالى كمثل ما ذكرنا في المقطع السّابق. فقد صرّح بولدينغ بأنّ الترتيب والانتظام وعدم العشوائيّة مفضّلة بشكل "طبيعيّ" على فقدان التنظيم والترتيب ووجود العشوائيّة، مما يجعل العالم يبدو أجمل وأكثر متعة في نظر منظّر المنظومات. وأيضاً فإنّ بولدينغ في عرضه للسمات العامّة للمنظومات اعتبر أنّ السعي للوصول إلى النظام والقانون، عبرَ إدخال لغة الأعداد والحسابات، يكون عوناً في اكتشاف سمة الترتيب والانتظام.

كما ركّز بولر على سمة الهرميّة وتعدد المستويات، وفيما يلي النقاط التي طرحها[43]:

1 - إنّ الكون هرميّة تراكمية من المنظومات؛ أي أنّه منظومات بسيطة ركبت

---

(42) K. Boulding, "General Systems as a Point of View," in *Views on General Systems Theory*, ed. A. Mesarovic (New York: John Wiley, 1964).

(43) D. Bowler, *General Systems Thinking* (New York: North Holland, 1981).

معاً ليكون منها منظومات أكثر تركيباً وتعقيداً، وذلك بداية من مكوّنات ما دون الذرّة إلى مستوى الحضارات.

2 - إنّ المنظومات بكلّ تشكيلاتها تتمتّع بخواصّ مشتركة، ومن المفترض أنّ التعبير عن تلك الخواصّ يكون حسب تعبيرات عامّة يمكن استخدامها لوصف منظومات غير التي وردت بشأنها أصلاً.

3 - كلّ مستوى من مستويات المنظومات يتمتّع بخواصّ معينة، ولكنّها خواص تنطبق عموماً على ما يعلوها في النظام الهرميّ، أي المستويات الأكثر تركيباً، دون أن تنطبق على ما هو أدنى منها من المستويات الأبسط.

4 - من الممكن تمييز جوانب عامّة من العلاقات تنطبق على كلّ أنواع المنظومات على كلّ مستوى من مستويات الوجود.

5 - إنّ كلّ منظومة لها عدد من المحددات تشير إلى درجة ما من التمييز بين ما هو داخل في النّظام وما هو خارج عنه.

6 - إنّ كلّ شيء في الوجود، سواء أكان وجوده من نوع الوجود الاصطلاحيّ أو الطبيعي أو النفسيّ، هو منظومة من الطاقة والمادّة والمعلومات.

7 - الكون هو نظام قوامه عدد من المنظومات، وسوف يستمرّ في وضعه الحاليّ ما لم ينجم عن أيّ من زُمَر العمليّات الكونيّة إزالة زمرة أخرى من تلك العمليّات.

وطرح ماتورانا وفاريلا فكرة أنّ هناك سمة لا بدّ من وجودها في أيّ نظام حيّ وهي قدرته على ما أسمياه بالتجدد الذاتي. هذه السمة تتيح للنظام الحيّ استقلالية ذاتية. ونشاط المنظومة الذاتيّةِ التجدد؛ يتوجه إلى داخلها بشكل رئيس؛ بحيث يكون هدفها الوحيد المحافظة على تجددها الذاتي[44]. وقد استفاد لوهمان من فكرة قدرة المنظومة على التجدد الذاتي في طرحه

(44) H. Maturana and V. Varela, *The Tree of Knowledge* (London: Shambala, 1992).

لنظرية "القانون كمنظومة اجتماعيّة"، وذلك بغية أن يستجيب القانون "لذلك الجزء من البيئة الذي اختاره حسبَ معاييره هو"، ومن ثم يطور نفسه من خلال "اتّصالات مترابطة داخليّاً"، ومن هنا فإنّ القانون "يحافظ على تجدده الذاتي"، على حد تعبيره(45) وسوف نوظف هذه الفكرة لاحقاً (في الفصل السادس) في مجال تجديد الفقه.

وأمّا غاراجيداغي، فقد اقترح خمسة مبادئ للمنظومات توصّل إليها من خلال إدارته للمنظّمات التجاريّة، وهي: الانفتاح، والغائية، وتعدّد الأبعاد، وتجنّب الأحكام التبسيطيّة، والخواصّ المنبثقة(46). كما طرح هيتشنز فكرة أنّ "فلسفة المنظومات" تقوم على مبادئ أساسيّة ثلاثة، ألا وهي "الكلية"، و"الانفتاح"، و"التركيبيّة"(47).

ويقدّم كوستلر نظرة هرمية للمنظومات، يعبّر عنها بسمة الكلية أو الشمول، ممّا يعني أنّ الكليّات والأجزاء ليس لها وجود مستقل في الكائنات العضويّة الحيّة أو في المنظومّات الاجتماعيّة على حد سواء. ويكون كل من توجّهها للتكامل وتأكيد ذاتها بارزين في سلوكها "التعاونيّ"(48). وكنت قد بيّنت في دراسة سابقة لي في هذا العلم أنّ ذلك "السّلوك التعاونيّ" ينجم عنه أقصى درجة من استثمار وتوظيف القدرات المتوافرة داخل المنظومة(49).

أمّا ويفر فقد صنّف الأنظمة حسبَ سمة أسماها بدرجة التعقيد. وتفصيل ذلك على النحو الآتي(50):

---

(45) Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, trans. Klaus Ziegert. Introduction by Richard Nobles and David Schiff (Oxford: Oxford University Press, 2004) p.10.

(46) Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity. A Platform for Designing Business Architecture* (Boston: Butterworth-Heinemann, 1999).

(47) D.K. Hitchins, *Advanced Systems, Thinking and Management* (Norwood, MA: Artech House, 2003).

(48) A. Koestler, *The Ghost in the Machine* (London: Arkana, 1967).

(49) G. Auda, Ph.D. Thesis (University of Waterloo, 1996), p.60.

(50) W. Weaver, "Science and Complexity," *American Scientist* 36, no. 194 (1948).

1 - درجة التعقيد المنظّمة: منظومة أي كائن حيّ هي مثال تقليدي على درجة التعقيد المنظّمة تلك.

2 - درجة التعقيد غير المنظّمة: يختصّ هذا الصّنف بالمنظومات غير الحيّة؛ حيث يكون عدد المتغيّرات كبيراً جدّاً، ويكون لكلّ متغيّر سلوك لا يمكن التنبّؤ به أو لا يمكن معرفته.

البساطة المنظّمة: يلاحظ هذا في الأنظمة البسيطة مثل الآلات، حيث تحتوي على عدد محدود من الأجزاء.

وصنّف سايمون المنظومات حسبَ سمة "التجزيئية"، وذلك كما يلي[51]:

1 - منظومة قابلة للتجزيء: بحيث يمكن أن تعتبر المنظومات الثانويّة (وهي أجزاء المنظومة الكلية) مستقلة إحداها عن الأخرى.

2 - منظومة شبه قابلة للتجزيء: بحيث يكون التفاعل بين الأنظمة الثّانويّة ضعيفاً، ولكن ليس إلى درجة عدم ملاحظته.

3 - منظومة غير قابلة للتجزيء: بحيث يكون وجودها معتمداً بشكل مباشر على منظومات أخرى تؤثّر فيها بشكل واضح.

أما أكوف فقد صنّف المنظومات حسبَ أغراضها، وذلك كما يلي[52]:

1 - منظومة تحافظ على غايتها: وهي تسعى دائماً إلى البقاء عند غايةٍ سبقَ تحديدها.

2 - منظومة تسعى إلى غايتها: وهي تنظر في الاختيارات المتعلّقة بكيفيّة التعامل مع مختلف أنواع السلوك المتغير ضمن النّظام. وهنا يتيح السلوكُ السّابق، المخزّن في ذاكرة بسيطة، للتغييرات أن تَحدُث بناءً على ما كسبه النظام من معرفة.

---

(51) H. Simon, *The Sciences of the Artificial* (London: MIT Press, 1969).

(52) R. Ackoff, “Towards a System of Systems Concepts,” *Management Science* 17, no. 11 (1971).

3 - منظومة تسعى إلى غايات متعددة: وهي قادرة على الاختيار من ضمن مجموعة داخليّة من الأفعال استجابة لتغيّر الظروف الخارجيّة. ومثل هذا التغير في الغاية يستلزم وجود بدائل يختلف بعضها عن بعض؛ وتقرّر المنظومة عموماً أفضل الوسائل لتحقيق الغايات.

4 - منظومة متغيّرة الغايات، وهو ما ينعكس على القرارات المتّخذة. تقوم المنظومة هنا بفحص المعلومات التي جمعتها وادّخرتها في الذّاكرة، من أجل إبداع بدائل جديدة للعمل. ويقوم بتحديد هذه العمليّة: الإرادة، والغرض، والاستقلالية الذاتيّة، وآلية تزويد الخطوات التالية، والتعلّم، والوعي، وهذه عمليّات لا توجد إلّا في منظومات الكائنات الحيّة.

وأسهم جوردن بتصنيف الأنظمة بناء على ثلاث سمات، هي البنيويّة في مقابل الوظيفيّة، والغائية في مقابل عدم الغائية، والآليّة في مقابل العضويّة، وذلك حسبَ البنود التالية(53):

1 - البنيويّة، الغائية، الآليّة، كما هو الحال في شبكة طرق.

2 - البنيويّة، الغائية، العضويّة، كما هو الحال في جسر معلّق.

3 - البنيويّة، غير الغائية، الآليّة، ومثال ذلك سلسلة جبال.

4 - البنيويّة، غير الغائية، العضويّة، كما هو الحال في الفقاعة (أو أيّ نظام طبيعي في حالة توازن).

5 - وظيفيّ، غائي، آليّ، كما هو الحال في خطّ الإنتاج (حيث لا يؤدّي العطل في إحدى الآلات إلى أعطال في الآلات الأخرى).

6 - وظيفيّ، غائي، عضويّ، كما هو الحال في كائن حيّ عضويّ.

7 - وظيفيّ، غير غائي، آليّ، كما هو الحال في ماء متدفّق دائم التبدل بسبب التغيّر في حوض النّهر.

---

(53) J. Jordan, *Themes in Speculative Psychology* (London: Tavistock Publications, 1968).

8 - وظيفيّ، غير غائي، عضويّ، كما هو الحال في متّصلة (كونتينيوم) الزّمان-المكان.

كما طرح بير ما يسمّيه "نموذجاً قابلاً للحياة" يقوم على أربعة مبادئ تنظيميّة هي كالتالي[54]:

1 - المبدأ التنظيميّ الأوّل: التنوّع والتوزّع، من خلال نظام مؤسّسيّ، يميل إلى التوازن؛ ويجب أن يصمّم بحيث تكون تكاليفه أدنى ما يمكن.

2 - المبدأ التنظيميّ الثاني: قنوات نقل المعلومات بين وحدة الإدارة والعمليّات والبيئة؛ بحيث يتحلّى كلّ منها بطاقة أعلى ممّا يتحلّى به النظام الثانويّ المولّد لها.

3 - المبدأ التنظيميّ الثالث: حالما تتجاوز المعلومات المحمولة على إحدى القنوات حدّاً معيّناً فإنّها تخضع لتحوّل في الطّاقة؛ ويجب أن يكون مقدار تحوّل الطّاقة مكافئاً على الأقلّ لتنوّع القناة.

4 - المبدأ التنظيميّ الرّابع: إن تشغيل المبادئ الثلاثة السابقة يجب أن يتكرّر على الدّوام بمرور الوقت، وبدون إبطاء.

أمّا سكيتنر فيقترح السّمات العامّة العشرين التالية، والتي يؤكّد أنّها صالحة لكلّ أنواع الأنظمة[55]:

1 - مبدأ شموليّة النظام: يتّصف النّظام بخواصّ شموليّة لا تظهر في أيّ من أجزائه، كما أنّ الأجزاء يكون لها خواصّ لا تظهر في النّظام بشموليّته.

2 - مبدأ الطّاقة العظمى للنظام ككل: وهذا المبدأ يعني أنّنا لو جعلنا كلّ نظام ثانويّ، حين يكون منفصلاً عن بقية الأنظمة الثانويّة، يعمل بطاقته القصوى، فإنّ النظام بشموله لن يعمل بطاقته القصوى.

3 - مبدأ التعتيم: لا يمكن معرفة أيّ نظام معرفة كاملة.

---

(54) S. Beer, *Brain of the Firm* (London: Penguin Press, 1972).

(55) Skyttner, *General Systems Theory*. وقد قدّم سكيتنر في هذا الكتاب أيضاً دراسةً مسحيّة وقائمةَ مراجع شاملة حول نظريّة المنظومات، وقد أفدت منها هنا.

4 - مبدأ (العشرين والثمانين): وهذا المبدأ يعني أنّه في أيّ نظام كبير معقّد، فإن عشرين بالمئة من النظام فقط تنتج ثمانين بالمئة من المنتج.

5 - مبدأ الهرميّة التراكميّة: يكون تنظيم الظّواهر الطبيعيّة المعقّدة على شكل هرميّات تراكميّة، ويكون كلّ مستوى فيها مشكّلاً من بضعة أنظمة متكاملة.

6 - مبدأ الموارد الزائدة: صيانة النّظام للمحافظة على استقراره في الظّروف المضطربة تتطلّب زيادات احتياطية في الموارد الحيويّة.

7 - مبدأ الطاقات الزائدة: كذلك، القدرة على العمل الفعّال في أيّ شبكة للقرارات المتشابكة تتطلب فيضاً من المعلومات المتدفّقة على النظام.

8 - مبدأ وقت الاستقرار: إنّ توازن النّظام لا يتحقّق إلّا إذا كان وقت الاستقرار داخل النّظام أطول من وقت الاضطراب.

9 - مبدأ التعويض السلبيّ عن الفواقد: حينما تحدث ارتجاعات سلبيّة (أي أن الأهداف لم تتحقق) فإنّ حالة التوازن في النّظام ينبغي أن تبقى ثابتة على مدى تنوّع واسع من الظروف الابتدائيّة.

10 -مبدأ التعويض الإيجابيّ عن الفواقد: حينما تحدث ارتجاعات إيجابيّة في النّظام (أي أن الأهداف تتحقق وزيادة)، فإنّ نتائج مختلفة جذريّاً سوف تنتج عن ظّروف مبدئيّة متشابهة.

11 -مبدأ استعادة التّوازن: لا ينجح النّظام في المحافظة على بقائه ما لم تبقَ كلّ المتغيّرات الأساسيّة ضمن حدودها التي تطيقها طبيعتها.

12 -مبدأ الحالة الثابتة: لا بدّ من أجل بقاء النّظام في حالة توازن أن تبقى كلّ الأنظمة الثانويّة فيه في حالة توازن، ولا بدّ من أجل بقاء كلّ الأنظمة الثانويّة في حالة توازن أن يكون النّظام ككل في حالة توازن أيضاً.

13 -مبدأ التنظيم الذّاتيّ للأنظمة: تقوم الأنظمة المركّبة بتنظيم نفسها، وتكون أشكالها البنيويّة المميّزة وشكل سلوكها ناجمة بشكل رئيس عن التفاعل بين تنظيماتها الثانويّة.

14 -مبدأ ساحات الاستقرار: تمتلك الأنظمة المركّبة ساحات استقرار يفصل

بينها عتبات لعدم الاستقرار، فإذا حافظ النظام على وجوده في ساحة عدم الاستقرار، فإنه سوف يعود فجأة إلى حالة/ ساحة الاستقرار.

15 -مبدأ الحيويّة: الحيوية هي وظيفة من وظائف النّظام تظهر في التوازن الصحيح بين التطور الذّاتي في الأنظمة الثّانويّة مع الحفاظ على تكاملها مع النّظام الرئيس، أو التوازن بين ثبات الكل وتطور الأجزاء.

16 -مبدأ الضّبط الأول: حتّى يكون الضّبط ناجحاً فيجب أن يشتمل على مقارنة دائمة وآليّة بين الخواصّ السّلوكيّة مقابل معيار قياسيّ، ويجب أن يتلو ذلك تغذية راجعة من العمل التصحيحيّ دائمة وآليّة.

17 -مبدأ الضّبط الثّاني: يكون الضّبط في عمليّة الضّبط مرادفاً للتّواصل بين مكونات المنظومة.

18 -مبدأ الضّبط الثّالث: في عمليّة الضّبط يجري إرجاع المتغيّرات تحت الضّبط في نفس ميلها، وفي أثناء زحفها، نحو الانفلات من الضّبط.

19 -مبدأ التّغذية الرّاجعة: يجري على الدّوام مسح نتيجة العمل، وتؤثر نجاحاتها ونواحي فشلها في تعديل السلوك التالي.

20 -مبدأ القوّة القصوى: تكون الأنظمة التي تحافظ على وجودها في وجه المنافسة بين مختلف الخيارات هي الأنظمة التي تطوّر تدفّقاً للقوى الداخلة يفوق التدفّق لدى الأنظمة المنافسة، وتستخدم تلك القوى لتلبية ما يتطلّبه استمرار وجودها من حاجات.

ولقد أوحت سمة التركيبة الهرميّة في الأنظمة طيفاً من التّصنيفات العامّة للأنظمة والأنظمة الثانويّة؛ بحيث منحت سمات مخصوصة لكلّ مستوى من مستويات التركيب الهرميّ. وفيما يلي بعض التّوسّع في هذا الخصوص.

نظريّات التركيبات الهرميّة للأنظمة

حاولت نظريّات الأنظمة أن تحدّد مستويات نظريّة للتركيبة الهرميّة للأنظمة بشكل عام، ودرست العلاقة بين تلك المستويات. نرى فيفاز مثلاً

يعرض المعرفة المتّصلة بالمستويات حسبَ "نموذج تطوّريّ"؛ حيث يكون فهم خواصّ الأنظمة وسلوكها على مستوى معيّن متضمّناً دراسة المستوى الأعلى والأدنى للمستوى المطلوب دراسته[(56)]. وأمّا بولدينغ ففي طرحه تكون المستويات التي يتّصف بها "مركّب التركيبة الهرميّة للأنظمة" تغذية راجعة آليّة، وضابطة، وإيجابية، ومتوافقة على المستوى الجسميّ، والتكاثريّ، والسكّانيّ، والبيئيّ، والتطوّريّ، والإنسانيّ، والاجتماعيّ، والروحي - بهذا الترتيب[(57)]. بينما يرى ميلر أنّ مستويات التركيب الهرميّ "للأنظمة الحيّة" تتبع الترتيب التالي: الخلايا، الأعضاء، المتعضّيات، المجموعات، المنظّمات، المجتمعات الصغيرة، المجتمعات الكبيرة، والأنظمة المتجاوزة للأقوام[(58)]. وطرح ميلر أيضاً تركيباً هرمياً "لمنظومات معالجة المعلومات" تشمل: عامل التكاثر، والحدود، وعامل الاستيعاب، وعامل التوزيع، وعامل التحويل، والمنتج، والتخزين، والقاذف، والمحرّك، والدّاعم، ومحوّل الطّاقة، والمحوّل الدّاخليّ، والقناة، والمؤقّت، ومحلّل الرموز، والرّابط، والذّاكرة، ومركز القرارات، ومركز وضع الرّموز، ومحوّل طاقة المخرجات[(59)]. وتصنيف لافلوك يشابه هذا التّصنيف، وهو يسمّيه "مستويات المعالجة"[(60)].

أمّا كيرشنر فاقترح نظريّة النظام الكونيّ (ما يسمّى الجايا، أو نظام التكامل بين البيئة الحيويّة والأرض والمناخ)؛ حيث تنتظم مستويات التركيب الهرميّ من الضعيف إلى القويّ على النحو الآتي: الجايا المؤثّرة، الجايا المتكافئة التطوّر، جايا استعادة التّوازن، الجايا الغائيّة، جايا المدى الأقصى من الإنتاجيّة[(61)]. ولدى دي شاردان نظريّة بديلة تقوم على العقل/بيئة التفكير

---

(56) R. Fivaz, *L'ordre Et La Volupte* (Lausanne: Presses Politechniques Romandes, 1989).

(57) K. Boulding, *Ecodynamics* (London: Sage Publications, 1978).

(58) J. Miller, *Living Systems* (New York: McGraw-Hill, 1978).

(59) المرجع السابق.

(60) J. Lovelock, *The Ages of Gaia* (New York: Norton and Co, 1988).

(61) J.W. Kirchner, "The Gaia Hypothesis: Are They Testable? Are They Useful?" in *Scientists on Gaia*, ed. S. Schneider (Cambridge, New York: MIT Press, 1991).

(أو "النّوسفير")، وتكون المستويات في التركيبة الهرميّة هنا هي: الطّاقة، والمادّة، والحياة، والغرائز، والأفكار، والبيئة الفكريّة[62]. أمّا لازلو فقد طرح مستويات متوازية داخل الهرم تمتدّ عبر المكان، والتقنية، والعلم، والاتّصالات، وأشكال الحكم، وهو ما نعرضه في المخطط 2-1 (أ)[63]. أمّا سوك فقد قسم "أصناف الطبيعة" إلى وحدات، ومكوّنات ثنائيّة، واختصاصات (انظر المخطط 2-1 (ب)[64].

(أ)

المكان	التقنية	العلم	الاتصالات	الحكم
الكهف/ الخيمة	الطاقة البشرية		رسم هيروغليفي	الأسرة، الصيد
القرية	الطاقة الحيوانية	مقدّمات العلم	الكتابة بالرموز	المستوى القبلي
البلدة	الأدوات المعدنية	الرّياضيّات	الكتابة بالحروف	الديني الثيوقراطي
المدينة	تقنية الآلات	أفكار نيوتن	التواصل الآلي	الحكومة القومية
الدول المتحدة	عصر الكمبيوتر	نظرية أينشتاين النسبيّة	التواصل الكهربائي	السيادة لشعوب العالم كافّة

شكل 2-1 (أ) التراكيب الهرمية المتوازية عند لازلو.

(62) T. de Chardin, *The Phenomenon of Man* (without date).

(63) Laszlo, Ervin, *Introduction to Systems Philosophy - Towards a New Paradigm of Contemporary Thought*. New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972.

(64) J. E. Salk, *Anatomy of Reality* (Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc, 1983).

(ب)

الوحدة	المكونات الثنائية	النظام
العقل الجماعي	الثقافة/ المجتمع	اجتماعي فوق بيولوجي
العقل	البديهة/ العقل	فوق بيولوجي
الكائن العضوي	النوع/ الفرد	اجتماعي- بيولوجي
الخليّة	الجين (المورِّثة)/ الجسد	علم الأحياء
الذرّة	النواة/ الألكترونات	علم الكيمياء
الجزيء	الطاقة/ الكتلة	علم الفيزياء
الشكل	المستمر/ منفصل المكوّنات	الرّياضيّات
الرّتبة	الشهادة/ الغيب	الماورائيّة

شكل 2-1 (ب) تركيبة سوك الهرمية لـ "تصنيفات الطبيعة".

طرح كلير "تركيبة هرميّة لمنظومات علم المعرفة" تركّز المستويات فيها على المعلومات، والنماذج، والبنية، والمنظومات المهيمنة - بهذا الترتيب[65]. بينما اقترح كوك "مراكز الضبط" في الهرم البشري موزّعة على المستويات الخمسة التالية: المستوى الذرّي، والمستوى الخلويّ، ومستوى الدّماغ، ومستوى العائلة، ومستوى الحكومة[66]. وأمّا تشيكلاند فقد طرح تشكيلة هرمية لرموز المنظومة تختصّ أولاً بالمنظومات ما دون الذرّيّة، ثم المنظومات الذرّيّة، ثم المنظومات الجزيئيّة. ينشأ عن هذه المستويات عنده منظومات جامدة غير حيّة (الكريستالات، والصّخور، والفلزّات)، ومنظومات حيّة (خلايا مفردة، نباتات، حيوانات، وبيئات طبيعية)[67]. وأمّا باورز فقد

(65) G. Klir, *Architecture of Systems Problem Solving* (New York: Plenum Publishing Corp, 1985).

(66) N. Cook, *Stability and Flexibility. An Analysis of Natural Systems*. (New York: Pergamon Press, 1980).

(67) Peter Checkland, *Systems Thinking, Systems Practice* (New York: Wiley, 1999).

طرح "نظريّة تحكّم" تحدّد مستويات "التحكّم الأساسيّ" بداية من مستوى التركيز ونهاية بالظواهر الرّوحيّة، مروراً بمستويات الإحساس، والتركيب، والاستنتاجات، والمتواليات، والعلاقات، والبرامج، والمبادئ، والمفاهيم المنظومية(68). وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطبيعة الإدراكية والمتعددة الأبعاد للمنظومات، فإننا نعتبر كلّ النظريّات التي أشرنا إليها أعلاه والخاصّة بالسّمات والتركيبات الهرميّة نظريات صحيحة ومعتبرة.

ثم إن هذا الكتاب يتعامل مع أصول التشريع الإسلاميّ كـ"منظومة" مفتوحة تتفاعل مع نصوص الوحي وحقائق الحياة، ويتولّد عنها أحكام وتوجيهات. وهذه المنظومة تحتوي على تركيبة هرميّة من المنظومات الثانويّة التي تعالج مختلف مواضيع الأصول. غير أنّ أيّاً من النظريات التي سردناها أعلاه لا يمكن أن نتبنّاها كما هي لتكون قاعدة للتحليل المنظومي المنشود في هذا الكتاب، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: أنّ أكثر نظريات المنظومات المذكورة كان التوجّه الغالب فيها إلى منظومة الكون المادّي، ولهذا فهي ليست مناسبة للتطبيق، كما هي، على دراستنا لعالم الفلسفة والتشريع. ومن الأمثلة على ذلك ما بحثه كاتز وخان في موضوع "استجلاب الطاقة" و"الترميز"، وبحثُ باولر في المكوّنات المادّية للمنظومات، ومبادئ بير التي تشمل "التكلفة" و"إدارة الوحدات" وما إلى ذلك، وسعيُ بولدينج للتوصّل إلى ترتيب عن طريق "استخدام لغة الكمّيّات واللغة الرّياضيّة". وكذلك نجد أن تشيرتشمان افترض وجود "مصمّم بشري" من وراء كلّ المنظومات، وهو ما لا نفترضه في منظومة التشريع الإسلامي. كذلك فإنّ السّمات التي طرحها سكيتنر مفترضاً أنّها "صالحة لكلّ أنواع المنظومات"، تشمل سمات لا تنطبق على العديد من المنظومات، بما فيها منظومة التشريع الإسلامي التي نعتزم الحديث عنها. من أمثلة هذه السمات

(68) W.T. Powers, *Behaviour: The Control of Perception* (New York: Aldine de Gruyter, 1973).

التي لا تنطبق: احتياطي المصادر، والحدود الماديّة، والتواصل الداخليّ، وقوّة التدفّق الداخليّ، وما إلى ذلك.

أمّا فكرة ماتيرنا وفاليرا حول "تجديد الذّات" في المنظومات الحيّة فإنّها تنطبق فعلاً على منظومة التشريع الإسلاميّة، حسب ما يرد لاحقاً في هذا الكتاب. إلا أن بحثنا يطرح أنّ التجديد يأتي من كون منظومة التشريع الإسلامي منفتحة ومتفاعلة مع البيئة من حولها، وليس من "النشاطات الذاتية المنكفئة على الدّاخل"، كما يحدث في عملية "التجدد الذاتي للذات"، وهي الطريقة التي تبنّاها لوهمان في نظريّته المنظومية في فلسفة القانون. يضاف إلى ذلك أنّ هناك العديد من مستويات المنظومات "العامّة" المقترحة والتي لا تنطبق على بحثنا هنا، منها مثلاً المستويات الآليّة، ومستوى التكاثر، ومستوى الديموغرافيا (علم السكّان)، ومستوى علم البيئة، ومستوى الخلايا، ومستوى أجهزة الجسم، ومستوى الكائنات الحية، ومستوى الذّاكرة، ومستوى القناة، ومستوى الجهاز المؤقّت، ومستوى جهاز فكّ الألغاز، ومستوى المحرّك، وغير ذلك.

ثانياً: إنّ كثيراً من التصنيفات المذكورة أعلاه كانت تبسيطية: ثنائيّة التقسيم وأحاديّة البعد، بعكس السمات المتعدّدة الأبعاد للمنظومات التي نتبناها هنا، وهي، كما وصفها غاراجيداغي وزملاؤه، من سمات المنظومات الأساسية. مثال ذلك هو مقابلة ويفر بين التباين "المعقّد" في مقابل التباين "البسيط"، رغم أن اعتبار درجات متعددة للتعقيد توفّر سمة أكثر واقعيّة. ومثال آخر هو تصنيف بيرتالانفي وجوردان وسوك وتشيكلاند لكلّ المنظومات إلى حيّة (بالمعنى البيولوجي) مقابل غير الحيّة، مع أنّ أيّاً من الصنفين لا ينطبق على المنظومات في مجال الاجتماعيّات والإنسانيّات. أخيراً فإنّ نظريّات المنظومات التي تبحث في وجه واحدٍ فحسب، مثل الشموليّة، أو العلاقات البينيّة، أو الترتيب الهرميّ، أو التجزيئيّة، لا تشمل كلّ الأبعاد التي يفترض في التحليل أن يعالجها.

لهذا كلّه قررتُ أن أطرح مجموعة جديدة من سمات المنظومة سيجري

استخدامها في التحليل الشامل الذي نقوم به في هذا الكتاب، والتي قد تكون مفيدة في أبحاث تحليلية أخرى لمنظومات دينيّة أو اجتماعيّة أو قانونيّة أخرى.

سمات المنظومة المقترحة للتحليل المنشود

سيفترض هذا الكتاب أنّ التشريع الإسلامي بأصوله هو "منظومة" سيجري تحليلها بناء على عدد من السّمات. وسوف أقوم هنا باقتراح عدد من السمات المحددة لهذه المنظومة، وسأبرّر استخدامي لكلّ من السّمات باعتبارين: أولاً: باعتبار نظرية المنظومات، وثانياً: باعتبار علم الكلام أو الفلسفة الإسلاميّة. وعلى هذا فسوف تتوجّه التحليلات الشاملة في هذا الكتاب إلى السّمات الستّ التّالية: (1) الطبيعة الإدراكيّة للمنظومات، و(2) الكلية، و(3) الانفتاح، و(4) التركيب الهرميّ ذي العلاقات البينيّة، و(5) تعدّد الأبعاد، و(6) الغائيّة أو المقاصدية.

(1) الطبيعة الإدراكيّة لمنظومة التشريع الإسلامي

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: كنّا قد بيّنّا من قبل أنّ "علاقة الارتباط" هي، من وجهة نظر نظريّة المنظومات، المساحة الفلسفيّة المتوسّطة التي تصل بين "التطابق" عند الواقعيّين و"الثنائيّة" عند الاسميّين، أي أنّها أفضل ما يصف العلاقة بين المنظومات المفترضة عقلاً وبين الحقيقة. ومصطلح "الطبيعة الإدراكيّة للمنظومات" هو تعبير آخر عن علاقة الارتباط هذه. وأمّا في المجال الذي يهمّنا فإن المنظومة المفترضة للتشريع الإسلامي هي التصور الذي ينشأ "في ذهن الفقيه لا في واقع الأمر"، إذا شئنا أن نقتبس من تعبيرات ابن تيمية[(69)].

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فالفقه جهد بشريّ ينتج عن إعمال الذهن والاجتهاد، بالاعتماد على نصوص الكتاب والسنّة، في محاولة من

(69) ابن تيمية، أحمد. **كتب ورسائل وفتاوى**، تحرير عبد الرحمن النجدي، ط2 (الرياض: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)، المجلد 19، ص131.

الفقيه للكشف عن المعاني المقصودة أو الدلالات العملية. وقد علّمنا الكلاميون والأصوليون أنّ الله تعالى لا يوصف بأنّه فقيه، لأنّه لا يخفى عليه شيء، والفقيه يخفى عليه أشياء[70]. ولهذا فإنّ الفقه هو عملية إدراك بشريّة[71]، وفهم بشريّ[72]، وليس بالضرورة كشفاً مباشراً غير قابل للخطأ عن مراد الله تعالى. ويشرح العيني هذا بقوله: "الفقه هو الفهم، والفهم يقتضي حسن الإدراك، والإدراك قوّة تمكّن المرء من ربط الصور والمعاني الشاملة بالإدراك العقلي"[73]. وكتب البيهقي يقول: "الفقه بمعناه الدقيق هو ظنّ لا علم، لأنّ العلم له شأن آخر، لأنّه الاعتقاد بأنّ: حكماً ما هو كذا بحسب مراد الله؛ هو زعم يستحيل البرهان عليه"[74]. فسمة "الطبيعة الإدراكيّة للتشريع الإسلاميّ" أساسيّة من أجل ما تشتدّ الحاجة إليه من تقبّل تنوّع المناهج والمشارب بين المذاهب الإسلاميّة، وهو ما سنعود إليه لاحقاً بالتفصيل.

(2) كلية منظومة التشريع الإسلاميّ

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: كنّا قد بينّا فيما سبق أنّ الميزة الرئيسة للتحليل المنظوميّ على التحليل "التجزيئي" من وجهة نظر فلسفة المنظومات هي طبيعته الكلية الشموليّة، في مقابل المقاربة الجزيئية/الذرّيّة التقليدية. وكان من سمات مناهج التفكير البشريّ، الغالبة إلى عهد قريب، التفكير الجزئي القائم على علاقة السبب الواحد بالنّتيجة الواحدة، وهو ما عرضناه في بداية

(70) شيخي-زاده، عبد الرحمن. **مجمع الأنهار** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998)، المجلّد 1، ص11.

(71) الحاجّ، ابن أمير. **التقرير والتحرير في علم أصول الفقه** (بيروت: دار الفكر، 1996)، المجلّد 1، ص26.

(72) ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 13، ص113.

(73) العيني، بدر الدّين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، المجلد 2، ص52.

(74) السبكي، علي. **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار النشر، 1983)، المجلد 1، ص39.

هذا الفصل. لكن البحث في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة يتحرك الآن بشكل واسع من منهج "التحليل بالقطعة" بعلاقاته التقليدية وعباراته المنطقيّة، إلى تفسير كلّ الظواهر الطبيعية والاجتماعية انطلاقاً من منظومات كلية[75]. بل إن آخر ما وصل إليه العلم اليوم قد أظهر لنا أنّه حتّى الثنائيات الطبيعيّة الأساسيّة، مثل الزمان والمكان، والمادة والطاقة، والجسم والعقل، لا يمكن الفصل بينها فصلاً كاملاً دون أن نفترض فرضيات تقريبية[76]. فنظريّة المنظومات ترى كلّ علاقات السبب والنتيجة كأجزاء من صورة كلية، تنجم لها عن مجموعات العلاقات داخل المنظومة خصائصُ جديدة، وأنّ هذه العلاقات تتصل فيما بينها لينشأ عنها "كلّ" هو أكثر من مجرّد "مجموع الأجزاء".

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فنجد أنّ حجّيّة ما كان يسميه الفقهاء، كالشاطبي، "الدليل الكلّي" هي من الأصول الثابتة في التشريع الإسلامي[77]، بل إن الفقهاء لا يجيزون "أن يعود الدليل الجزئيّ على الدليل الكلي بالبطلان"[78]. إنّ إحياء منهج ولغة التفكير الكلي في تناول أصول الفقه سيكون مفيداً ليس فقط لفلسفة التشريع الإسلاميّ وإنما أيضاً لعلم الكلام، وذلك بغية الوصول إلى أدلة أكثر منطقية باعتبار المنظومات المعاصرة، بما في ذلك براهين وجود الله تعالى، كالتي ذكرناها موجزة فيما سبق.

(3) سمة الانفتاح في منظومة التشريع الإسلاميّ

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: كان منظّرو المنظومات قد فرّقوا بين

---

(75) Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* p.4.

(76) Alfred Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Fourth ed. (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958) p.xxxviii.

(77) يمكن الرّجوع مثلاً إلى: الجويني، عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحرير عبد العظيم الديب، ط4 (منصورة: الوافي، 1418هـ/ 1998م)، المجلد 2، ص590,، وإبراهيم الغرناطي الشاطبي. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحرير عبد الله دراز (بيروت: دار المعارف، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص29.

(78) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص61.

المنظومات المنفتحة والمغلقة، وأكّدوا على أن أي "منظومة حيّة" لابد أن تكون منفتحة[79]. وينطبق هذا على الكائنات الحيّة، وكذلك على أيّ منظومة يراد لها البقاء[80]. وكنا قد ذكرنا سابقاً أن بيرتالانافي ربط سمتي الانفتاح والغائيّة في نظريته المنظومية مع "تنوّع النهايات وتساويها"، بمعنى أن تتمتّع المنظومة المنفتحة بالقدرة على الوصول إلى نفس الأهداف من مختلف الظروف الأوليّة المختلفة، وعن طريق بدائل تكون متساوية في صحّتها. وما يطلق عليه "ظروف أوليّة" هو ما ينشأ من البيئة من مؤثرات. فالمنظومة المنفتحة تتفاعل إذن مع البيئة التي هي خارج المنظومة، بخلاف المنظومات المغلقة التي هي منعزلة عن البيئة.

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فإنّ منظومة التشريع الإسلاميّ منظومة "منفتحة" و"متجددة" بالمعنى الذي ذكرناه. غير أنّ عدداً من الفقهاء لا يزالون يدعون إلى "إغلاق باب الاجتهاد في الأصول"[81]، وهذا من شأنه أن يؤدّي في الحقيقة إلى تحويل التشريع الإسلامي إلى "منظومة مغلقة"، بل سوف يقود في نهاية المطاف إلى "جمود" التشريع الإسلاميّ، بمعنى توقّفه عن التفاعل مع مقتضيات العصر والواقع. غير أنّ كلّ مذاهب الفقه المعروفة والأكثريّة السّاحقة من الفقهاء عبر القرون متّفقون على أنّ الاجتهاد أمرٌ ضروريٌ للفقه الإسلاميّ، وذلك لأنّ "النصوص (الخاصة) تتناهى، والحوادث لا تتناهى"[82]. ومن هنا فإنّ الأصوليين قد طوّروا آليّات محدّدة للتّعامل مع الحوادث والمسائل الجديدة، أو بالتعبير المنظوميّ أنّ الفقه "يتفاعل مع

---

(79) Maturana, *The Tree of Knowledge*, p. v.

(80) von Bertalanffy, General Systems Theory.

(81) جمعية المجلّة. **مجلّة الأحكام العدلية**، تحرير نجيب هواويني (كرخانة تجارة كتب، بدون تاريخ)، ص100.

(82) أبو مظفر السّمعاني. **قواطع الأدلّة في الأصول**، تحرير إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، مجلّد 2، ص84,، وأبو حامد الغزالي. **المستصفى في علم الأصول**، تحرير محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413هـ)، المجلّد 1، ص296، وشمس الدين بن القيّم. **إعلام الموقّعين**، تحرير طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجليل، 1973)، المجلّد1، ص333.

البيئة". وبعض هذه الآليّات التي ظهرت للتعامل مع المسائل الجديدة هي القياس والمصلحة واعتبار العرف. غير أنّ هذه الآليّات، كما سيظهر في وقت لاحق، تحتاج الآن إلى التجديد حتى تعطي التشريع الإسلاميّ "مرونة أكبر" يستطيع التجاوب من خلالها مع الظروف السريعة التغيّر في هذا العصر. لهذا فإنّ آليّات "الانفتاح" ودرجاته ستكون واحدة من السّمات التي نعتمدها في التحليل النقدي الذي سوف نقدمه لمنظومة الأصول الإسلاميّة، ومنظوماتها الفرعيّة المتعلقة بآليات الاجتهاد المختلفة.

(4) التركيبة الهرميّة لمنظومة التشريع الإسلاميّ وتقسيماتها البينيّة

إنّ تحليل ما نريد تحليله عن طريق النظر إليه كتركيبة هرميّة هي مقاربة أساسية وشائعة في الطرق المنظومية والتجزيئيّة على حد سواء. وإذا كنا قد استعرضنا في المبحث السابق عدداً من النظريات العامّة للتراكيب الهرميّة وتطبيقاتها المحدّدة، فإن البحث هنا هو في نظريّة التقسيم أو التصنيف في علم الإدراك، وذلك في محاولة لاستخلاص استراتيجيّة التصنيف العام المناسبة للموضوع الذي بين أيدينا. فتوزيع المنظومة الكلية إلى فئات أو أجزاء هي عمليّة تسعى إلى تمييز الاختلاف أو التماثل بين سمات هذه الأجزاء، كل سمة تحدد بعداً في فضاء السمات المتعدد الأبعاد. وبالتالي، فالأجزاء التي يغلب على سماتها التماثل تتبع نفس المجموعة أو الفئة، والأجزاء التي يغلب على سماتها الاختلاف تتبع مجموعة أو فئة مختلفة[83]. فهذا العمل واحد من أكثر الأعمال الإدراكيّة الأساسيّة أهمّيّة، إذ يقوم البشر من خلاله بفهم المعلومات التي يتلقّونها، ويصوغون التعميمات والتنبّؤات، ويطلقون الأسماء والمسميات على مختلف عناصر وأفكار الشيء قيد البحث ويقوّمونه بناء على ذلك[84].

وهناك في علم الإدراك تفسيران نظريّان لعملية التقسيم أو التصنيف،

---

(83) G Auda, PhD Thesis (University of Waterloo, 1996), p.19.

(84) المرجع السابق، ص6.

وهما في نظري يعكسان طريقتين بديلتين لتقسيم الأشياء فعلاً إلى فئات متمايزة. وهذان التفسيران البديلان هما: (1) التقسيم المبنيّ على "تشابه السمات"، و(2) التقسيم المبنيّ على "المفاهيم العقليّة"[85].

وتقسيم الأشياء إلى فئات بناء على تشابه السّمات (1) يسعى إلى الكشف عن نواحي التشابه والاختلاف التي يطلقون عليها "طبيعيّة" بين الأشياء التي يجري توزيعها إلى فئات، ويقاس التشابه أو الاختلاف بين شيئين بحسب تطابقهما أو اختلافهما بحسب "سمة" أو صفة طبيعية ما جرى تحديدها من قبل[86]. ويحكم على الشيء بأنّه يتبع فئة معيّنة عبر مطابقة سماته مع سمات "نموذج مثاليّ" يمثل هذه الفئة تمثيلاً كاملاً[87].

أمّا بحسب الطريقة الأخرى، فإنّ توزيع الأشياء إلى فئات يحدّد الفئات بناء على مفاهيم عقليّة، بدلاً من توزيعها بحسب التشابه والفروق بين سماتها. والمفهوم العقليّ (2) هو مبدأ أو نظريّة غير ظاهرة للعيان، تنطبع في إدراك القائم بالتصنيف، بما يشمل الرّبط المركّب بين الروابط السببيّة والمفسّرة التي تشكّل إطاراً بنيويّاً. فليس المفهوم كالسمة البسيطة التي تتصف بأنّها إما أن تنطبق وإما أن لا تنطبق على الشيء المصنّف، وإنما هو مجموعة من المعايير متعدّدة الأبعاد، يمكن أن تكون أساساً لتوزيع الأشياء، وفي وقت واحد، إلى فئات متعدّدة. وينتج المفهوم فئات ليست بالضرورة قاطعة وواضحة الحدود، وإنما هي فئات يطلق عليها "تقريبيّة"، أو "غامضة"، أو "ظنية"[88]، أي أنّ

---

(85) Robert A. Wilson and Frank C. Keil, ed, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT Press, 1999) p. 104-05.

(86) Auda, Ph.D. Thesis, 1996, p.32.

(87) السّمات قد تكون مرئيّة، أو وظيفيّة، أو عدديّة، أو مجموعة من العوامل. يمكن مثلاً تصنيف عدد ما من الأشياء بحسب سمات اللون، أو الوزن، أو الحجم، أو السعر، أو الشكل، وهكذا. فكلّ من هذه المواصفات يمكن أن ينشأ عنها عدد من التصنيفات. فتصنيف اللّون مثلاً، وهو كيف يحدّد البشر الإحساس باللون في كلمات، يتفاوت بتفاوت اللغات والثقافات، ويتأثر بعدد من العوامل النفسيّة-المادّيّة والعصبيّة-الفيزيولوجيّة.

(88) G. Auda and M. Kamel. "A Modular Neural Network for Vague Classification."

الخط الفاصل بين الفئات ليس عدداً واضحاً أو خطاً محدداً، وإنّما هو تقييم شخصي يمكن أن يتفاوت في حدود "معقولة" من شخص إلى آخر(89).

لقد وجّه النقد إلى التصنيف على أساس السمات بسبب وجود عدد من نواحي القصور فيه والتي لا توجد في التصنيفات المبنية على مفاهيم. ونورد فيما يلي الأسباب النظريّة وراء تفضيلنا لطرق تصنيف الأشياء إلى فئات على أساس المفاهيم بدلاً من تصنيفها على أساس السمات، وهي الأسباب التي ستستخدم هنا فيما بعد لنقد الطرق التقليديّة في تقسيم المذاهب الفقهيّة على أساس سمات تبسيطية زعموا أنها تفصل بينها.

(أ) إنّ طرق التصنيف المبنيّة على المفاهيم متكاملة ومنظوميّة، بعكس الطرق المبنيّة على السّمات، لأنّ هذه الأخيرة تتعامل مع الأشياء وكأنّها قوائم من الصّفات أو السّمات التي لا علاقة بعضها ببعض، وهي بهذا تضيّع الكثير من المعلومات القيّمة اللازمة للتحليل.

(ب) إنّ الطرق المبنيّة على السّمات قد ينجم عنها تعميمات مبالغ فيها، وذلك عن طريق تجريد مقدار كبير من المعلومات إلى قرارات تبسيطية حول وجود أو عدم وجود واحدة أو أكثر من السّمات.

(ت) إنّ التصنيفات المبنيّة على السّمات لا تسمح بوجود أطياف من المستويات في عضوية الشيء في فئته، لأنّها مبنيّة على طريقة التوزيع الحتمي في فئات جامدة، إذ يحكم على عضوية الشيء لفئة ما بالصّواب أو الخطأ بشكل قاطع وحاسم.

Vol. 2005: Lecture notes in artificial intelligence (2000), p. 584.

(89) في المثال الذي أوردناه يمكن أن تصنّف نفس الأشياء في سياق أحد المفاهيم، مثل مفهوم "المنفعة". فـ "منفعة" شيء ما ليست سمة بسيطة يحكم عليها بأنّها صحيحة أو خاطئة، أي أنّ الشيء "له منفعة" أو "ليست له منفعة". وإنّما المنفعة قد تكون خليطاً متشابكاً من: سعر الشيء، وقيمته الجماليّة، ودوره في مجتمع ما، وغير ذلك من الأبعاد. فالخط "الغامض" بين الأصناف، مثل عالي المنفعة أو متوسط المنفعة أو منخفض المنفعة، ليس رقماً واضحاً أو قياساً واضحاً.

(ث) في عملية التقسيم إلى فئات على أساس السّمات، يحصل أحياناً من أجل المحافظة على تجانس السّمات أن تغفل سمات مهمّة لا يتحقّق فيها التصنيف الثنائي، أي إمّا موجودة وإمّا غير موجودة.

لهذا فإنّ هذا البحث سيعتمد المفاهيم أساساً لتقسيم الفئات -أي فئات- ويطبّق ذلك على أصول الفقه الإسلاميّ ومذاهبه ومناهجه، كما سنبيّن في ثنايا البحث نواحي النقد في الفئات التي عرّفت حدودها على أساس السّمات. غير أنّ التقسيمات في هذا البحث لن تقتصر على التركيب الهرميّ أو الشجري، بل إنّ التحليل سوف يمضي بعد ذلك إلى تحليل العلاقات البينيّة بين المفاهيم الثانوية دون الاقتصار على التحليل المنطقيّ الصوريّ كما هو الحال في قياس أرسطو أو سلاسل الاستنتاج عند راسل، وإنّما سيركّز على الأثر العملي لتطبيق الأحكام الفقهية المبنية على هذه المفاهيم.

(5) تعدّد أبعاد منظومة الشريعة الإسلاميّة

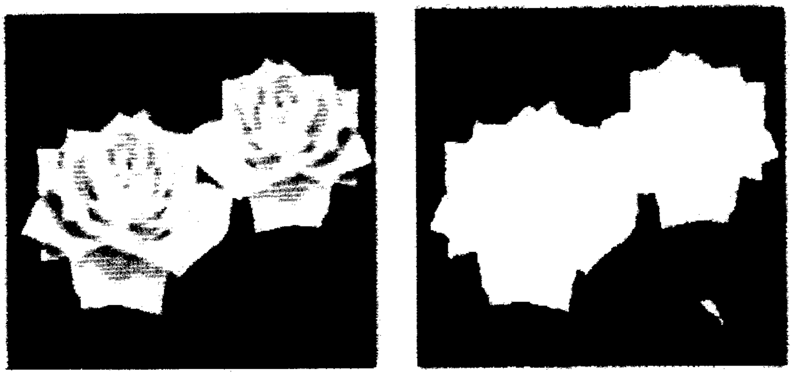
أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: هناك بعدان معتبران في مصطلحات تعدّد الأبعاد في المنظومات، وهما الرتبة والمستوى. أما رتبة الأبعاد، فهي عدد الأبعاد الموجودة في "المجال" الخاضع للبحث. وأمّا مستوى الأبعاد فهو عدد المستويات أو المقادير النسبية الممكنة في أيّ من الأبعاد. وتميل الفلسفة في صورها الشائعة إلى التفكير في سياق رتبة واحدة ومستويين، فتنظر عادة إلى الظواهر، بل حتّى الأفكار ذات "الميول المتعارضة"، في سياق معيار واحد فحسب، وعلى هذا فتبدو الظواهر أو الأفكار "متناقضة" وليس على أنّها "متكاملة"، وتحلّل بطريقة الاختيار الحتمي لأي من النقيضين، وليس على طريقة تعظيم المكاسب للطرفين(90). فبحسب هذه النظرة يعبّر دائماً عن الظواهر والأفكار على أساس التقابل بين شعبتين متعارضتين يستحيل الجمع أو التوسط بينهما.

---

(90) Jamshid Gharajedaghi, "Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities," in *systemsthinkingpress.com* (2004), p. 38.

على سبيل المثال، يتوهم الناس أن عليهم الاختيار الحتمي بين الدّيني والعلمي، بين التجريبي والمنطقي، بين المادّي والغيبي، بين الواقعي والاسميّ، بين الاستنباطي والاستقرائي، بين العام والخاص، بين الجمعيّة والفرديّة، بين تقديم الغاية وتقديم الأخلاق، بين العقل والمادّة، بين الموضوعيّ والمشخصن، وهلم جراً. والتقابلات التي ذكرناها كلها تمثّل التفكير الأحادي البعد الأحاديّ الرّتبة، حيث يكون التفكير منصبّاً على عامل واحدٍ فحسب، هذا مع أنّ هذه الأزواج من الظواهر أو الأفكار قد تكون "متكاملة" بحسب أبعاد أخرى. فالعلم والدّين قد يتعارضان -حسب النّظرة الشائعة على أي حال- من حيث أن الدين يعطي المكانة الأولى للنص الديني على عكس العلم، بينما يمكن اعتبارهما متكاملين في سعي كلّ منهما لتحقيق سعادة البشر مثلاً، أو من حيث اهتمام كلّ منهما بأصل الحياة والخلق، وما إلى ذلك. ويمكن أن ينظر إلى العقل والمادّة على أنّهما متضادّان من حيث علاقتهما بالحواس الخمس، بينما تنظر أحدث نظريّات علم الإدراك وعلوم المخ إلى العقل والمادّة على أنهما متكاملان يؤثران ويتأثران أحدهما بالآخر، وهكذا بالنسبة لبقية الثنائيات المتقابلة المذكورة.

وغياب النظرة المنظومية المتعدّدة الأبعاد يظهر في الأحكام الثنائيّة التبسيطية الشائعة للاتجاهات التي يتوهم بعضهم أنها متعارضة، بينما يمكن تحسين تلك الأحكام إذا نظرنا إلى تلك الاتجاهات المتقابلة على أنّها أقصى نقطتين على منحنى أو طيف من النقاط. من هنا فإنّ الجدليات الشائعة كثيراً ما تقع في أغلوطة فلسفية، ألا وهي الاختيار المحتوم بين احتمالين، مثل قطعي أو ظنّي، ربح أو خسارة، أبيض أو أسود، منخفض أو مرتفع، جيّد أو سيّء. ففي مجال الألوان مثلاً، نرى أنّ التفكير على أساس أحاديّة الرتبة، ينظر إلى الأشياء من خلال اللونين الأبيض والأسود فقط، بينما الأصل أن ننظر إلى اللونين الأبيض والأسود على أنّهما يقعان على طرفي منحنى أو طيف يحتوي على عدد غير محدود من مستويات الرّماديّ (انظر الشكل 2-2 الذي يوضّح هذه الفكرة)، بل والألوان أيضاً.



الشكل 2-2 إنّ الصّورة الرمادية تشوّه مختلف التفاصيل التي تكون في الصّورة الملوّنة، غير أنّ "التشويه" الذي يحدث بسبب الاقتصار على الأبيض والأسود لا يبقي لنا قدراً مقبولاً من المعلومات. فهنا في هذا الشّكل، يمكن أن نحصل من مجرّد النظر إلى الصّورة بالأبيض والأسود على صورة غير واضحة، كأنها أحجية مثيرة.

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فسوف يظهر لنا من التحليل الشامل الذي نعرضه فيما بعد أن التفكير المذهبي التقليدي كان فيه مقدار كبير من البعد الأحاديّ والأغلوطات الثنائيّة. فالطرق الأحاديّة البعد تنظر إلى عامل واحد فحسب في أثناء بحث المسألة المطلوبة. من هنا فإنّ الغالبيّة العظمى من الفتاوى كانت تصدر بناء على دليل واحد كثيراً ما كان يسمّى "دليل المسألة"، هذا مع أنّ في المسألة أدلّة وليس دليلاً واحداً، والجمع بين هذه الأدلة دون إقصاء لبعضها قد يؤدي إلى نتائج وأحكام مختلفة. وهذا موضوع قائم بذاته ظلّ يُدرس في بحوث قديمة وحديثة كبحث مستقلّ من بحوث أصول الفقه تحت عنوان تعارض أو اختلاف الأدلّة. ونرى في هذا البحث أنّ طريقة "الجمع بين الأدلّة" مثال على تبنّي طريقة تعدّد الأبعاد، وهو ما سنتناوله في الفصل السّادس.

نجد من جانب آخر أنّ الأحكام المبنية على الاختيارات الثنائيّة الحتمية، مثل حلال/ حرام، ناسخ/ منسوخ، صحيح/ فاسد، منضبط/ موهوم، وما إلى ذلك، هذه الأحكام وضعت قيوداً على التشريع الإسلاميّ ومنعته من أن يعتبر المساحات الرّماديّة النسبية الواقعية بين هذه الحالات الواضحة المذكورة.

وسوف يظهر من خلال التحليل في هذا البحث كيف أنّ بعض المذاهب الفقهيّة قد اقترحت وجود "منزلة بين منزلتين" لتوسيع التصنيفات الثنائيّة، وقد أسهم هذا في إيجاد جوّ من الواقعيّة والمرونة على التشريع الإسلاميّ في حالات كثيرة.

(6) غائيّة منظومة التشريع الإسلاميّ

أولاً: باعتبار نظرية المنظومات: من السمات الشائعة في نظريات المنظومات التي عرضناها فيما سبق الغائيّة والارتباط بهدف، غير أنّ غاراجيداغي اتّبع رأي آكدوف في التفريق بين "الأهداف" و"الغايات"، فاعتبر المنظومة غائيّة إذا استطاعت أن تنتج "(1) نفس النتيجة بطرق مختلفة وفي نفس البيئة، و(2) أن تنتج نتائج مختلفة في نفس البيئة أو بيئات مختلفة"[91]. يتبيّن من هذا أنّ المنظومات المتّجهة للتوصّل إلى ما يسمى هدف تنتج نتائجها بشكل آلي باستخدام نفس الوسائل، إذا بقيت البيئة ثابتة، وليس لديها خيارات أو بدائل لتغيير وسائلها للتوصّل إلى نفس الأهداف. بينما يمكن للمنظومات المتّجهة للتوصّل إلى غايات أو مقاصد أن تتبنّى وسائل مختلفة للتوصّل إلى نفس الغاية أو المقصد. يضاف إلى هذا أنّ المنظومات المتّجهة للوصول إلى أهداف لا يمكنها أن تنتج نتائج مختلفة في نفس البيئة، لأنّ نتائجها تحدث من خلال "برمجة مسبقة" بشكل أو بآخر. غير أنّ المنظومات المتّجهة للوصول إلى مقاصد يمكن أن تنتج نتائج مختلفة مع بقاء البيئة على ما هي عليه طالما أنّ هذه النتائج المختلفة تحقّق المقاصد المطلوبة. وسوف يتبنّى هذا الكتاب "الغائيّة" بالمعنى الذي طرحناه هنا كسمةٍ تنطبق على أصول التشريع الإسلاميّ، من حيث الجملة، ومن حيث كلّ مستوياته وعناصره.

أما ثانياً: باعتبار الفلسفة الإسلاميّة: فإن السببيّة في سياق البحث الكلامي في أفعال الله كانت موضوع بحث طويل. وكان السؤال الذي يجري نقاشه هو: "هل أفعال الله معللة بأغراض أم لا؟" من المهمّ أن نلاحظ أنّ

---

(91) المرجع السابق، ص12.

مفهوم التعليل/الأسباب لم يكن يجري في علم الكلام التفريقُ بينه وبين مفهوم الأغراض/المقاصد/الحكم[92]. وإنّما كان يجري التفريق بين هذين المفومين في مجال الاجتهاد الفقهي[93]. إنّ البحث الفلسفي الكلامي حول التعليل ذو علاقة بأبحاث هذا الكتاب، لأنّ الشريعة الإسلاميّة نفسها هي من حيث العقيدة "فعل إلهيّ" أتتنا عن طريق الوحي، والأغراض التي من وراء الشريعة هي إذن مقاصد الشّريعة. فالسؤال إذن هو: هل هناك من قصد من وراء تنزيل الله تعالى لهذه الشريعة؟ وقد أعطانا الكلاميّون عن هذا السؤال ثلاثة أجوبة:

(أ) إنّ أفعال الله "يجب" أن يكون لها أسباب/مقاصد/أغراض: قسم المعتزلة والشّيعة (كلهم عدا بعض الاستثناءات) كلّ الأفعال إلى أفعال "حسنة" وأفعال "قبيحة"[94]. واعتقدوا أنّ في كلّ فعل سمة "ذاتيّة" من هاتين السمتين (الُحسْن أو القبْح) غير قابلة للتغيّر بتغيّر الظروف. ثم اعتقدوا أنّ العقل الإنسانيّ قادر بذاته على ما أطلقوا عليه "التحسين والتقبيح العقليين"، أي على معرفة الحسن من القبيح ولو دون وحي إلهي. ولأنّ تحديد التحسين والتقبيح أعمال عقليّة، فإنّ المعتزلة طبّقوهما سواء بسواء على البشر وعلى الله تعالى (بناء على "أصل العدل" عندهم). ففيما يخصّ البشر، تكون الأفعال الحسنة عندهم "واجبة" وتكون الأفعال القبيحة "محظورة". وأمّا فيما يخصّ الله تعالى، فإنّ الأفعال الحسنة هي أفعال -حسب تعبيرهم- "تجب على الله"، والأفعال القبيحة هي أفعال "يستحيل عليه فعلها"، حسب تعبيرهم كذلك. ويعتقدون أيضاً أنّ الأفعال التي لا علة ولا غرض لها عبث، وهي إذن أفعال قبيحة، ولهذا فهم يعتقدون أنّ كلّ أفعال الله تعالى "معللة"[95].

---

(92) يمكن الرجوع مثلاً إلى: الشاطبي. **الموافقات**، المجلد 1، ص173، والمجلد 3، ص1.

(93) جاسر عودة. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها** (فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006)، ص51.

(94) البصري، محمّد الطيّب. **المعتمد في أصول الفقه**، تحرير خليل الميس، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983 م/ 1403هـ)، المجلد 2، ص184.

(95) راجع: الطيّب، أحمد. "نظريّة المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول =

(ب) إنّ أفعال الله تعالى هي فوق الأسباب والمقاصد والأغراض: كان الأشاعرة (والسّلفية، بما فيهم الحنابلة) قد تبنّوا موقفاً ينطوي على ردّ الفعل على كلام المعتزلة السابق، فتطرّفوا إلى الجهة المقابلة. فقد أقرّ هؤلاء بأنّ الفعل يمكن أن يكون "حسناً" أو "قبيحاً"، ولكنّهم قرّروا أنّ تقرير القبْح والحسْن يجب أن يبنى على الشريعة لا على العقل. ففي غياب الشريعة -هكذا يقول الأشاعرة- يمكن أن يكون أي فعل "حسن" أو "قبيح" على حدّ سواء (ولكن حتّى نكون دقيقين، نضيف هنا أنهم كانوا قد استثنوا من ذلك العلمَ في مقابل الجهل، والعدل في مقابل الظلم)[96]. وقالوا بناء على ذلك إنّ الله تعالى "لا يجب عليه" فعل شيء أصلاً، وأنّ كلّ ما يفعله هو "خير" و"حسن". لهذا يعتقد الأشاعرة أنّ أفعال الله تعالى هي "فوق الأسباب"، لأنّ من يفعل الشيء لسبب هو بحاجة إلى ذلك السبب، بينما الله تعالى لا يحتاج لشيء[97]. واحتجّ الأشاعرة أيضاً بأنّ الله تعالى هو مسبب الأسباب، وخالق الأسباب، وخالق نتائجها كذلك، ولهذا فهو يفعل ما يشاء دون أن يحتاج أن يلتزم بأيّ شيء يلزمنا من أحكام الأسباب والمسبّبات[98]. وقد بنى الأشاعرة أصول فقههم وفلسفتهم الأخلاقيّة على المنطق الذي ذكرناه. فقد ذكر الغزالي -مثلاً- أنّ "نظرية الوسط" (وهي ما يطلق عليه أيضاً مبدأ أرسطو في الاعتدال) صحيحة لأنّ نصوص الشّرع قد أيّدتها، وليس لأنّ العقل يوافق عليها كما يقول الفلاسفة[99].

= الكلاميّة"، المسلم المعاصر، رقم 103 (2002)، ص39؛ والعلواني، طه جابر، "مقاصد الشريعة"، في **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص75؛ والشافعي، حسن. **الآمدي وآراؤه الكلامية**، ط1 (القاهرة: دار السلام، 1998)، ص441.

(96) راجع: الطيّب، "نظريّة المقاصد" مرجع سابق.

(97) المرجع السابق.

(98) العلواني، طه جابر. **مقاصد الشّريعة**، ط1 (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الهادي، 2001)، ص75.

(99) الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، ترجمة م. س. كمالي (الكونغرس الفلسفي في

(ت) الاتجاه الثالث يرى أن أفعال الله تعالى لها أسباب ومقاصد رحمة منه بعباده. وهذا هو الرأي الوسط الذي تبنّاه الماتُريديّة، وهم فريق من الحنفيّة لا يبلغ عددهم عدد الفرق التي ذكرناها. وارتأى الماتريديّة أنّ المعتزلة مصيبون في اعتقادهم أنّ أفعال الله تعالى مسببة، ولكنّهم مخطئون في جعل الله "ملزماً" أن يفعل ما يفعل. وارتأى الماتريديّة أيضاً أنّ الأشاعرة مصيبون في قولهم إنّ الله تعالى "لا يحتاج" إلى الأسباب، ولكنّهم قالوا إنّ الأسباب والمقاصد والمصالح هي "حاجات" للبشر، لا لله تعالى. وقبِل الماتريديّة مبدأ التحسين والتقبيح، ولكنّ "العقل" عند الماتريديّة لا يملك السلطة ليحكم مستقلاً عن الشرع على ما هو حسن وما هو قبيح، وإنّما العقل "آلة" منحها الله للإنسان لكي يدرك الحُسن والقبح إذا أُعلم به[100].

إنّ كثيراً من الفقهاء الذين هم "رسميّاً" أشاعرة من حيث المذهب المعلن خالفوا الموقف الأشعريّ فيما يخصّ عدم تعليل أفعال الله بأسباب، وتبنّوا موقفاً هو أقرب إلى موقف الماتريديّة في هذا الخصوص، غير أنّ هؤلاء الفقهاء دفعتهم الظروف السياسيّة والخوف من الاضطهاد -فيما يبدو لي- أن يُبقوا على مسافة بينهم وبين رأي المعتزلة بأن يعلنوا رفضهم لمبدأ "التحسين والتقبيح" المعتزلي. ومن أمثلة ذلك موقف الآمدي (ت 631هـ/ 1234م)[101]، والشاطبيّ (ت 790هـ/ 1388م)[102]، وابن تيميّة (ت 728هـ/ 1328م)[103]، وابن القيّم (ت 748هـ/ 1347م)[104]، وابن رشد (ت 584هـ/

الباكستان، 1963 [جرى اقتباسه في 18 كانون الثاني/ يناير 2005])؛ متوفر على موقع http://www.muslimphilosophy.com.

(100) الآلوسي، شهاب الدّين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، المجلد 15، ص39.

(101) الآمدي، علي أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحرير سيّد الجميلي، ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ) المجلد 3، ص249.

(102) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص6.

(103) أحمد بن تيميّة. **دقائق التفسير**، تحرير محمد الجلينيد (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ)، المجلد 2، ص110.

(104) ابن القيّم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد 3، ص3.

1189م)[105]. وقد كان هجوم ابن رشد على الأشاعرة هو الأشد، فقد كتب في نقده لكتاب **التهافت** بأنّ: "أولئك الذين ينفون الأسباب ينفون العقل نفسه"[106]. وممّا يجدر ذكره أنّ الشاطبيّ اعتبر مقاصد الشّريعة العامة أصولاً أرسخ من أصول الفقه نفسه، إذ عدّ من بين ما أسماه "أصول الدّين وكلّيّات الملّة" المقاصدَ من وراء فعل الله التشريعي - خلافاً للرأي الأشعري المعروف[107].

وفي نهاية استعراضنا للسمات الستّ للمنهج التحليلي المقترح لهذا البحث، ألا وهي: الطبيعة الإدراكيّة للمنظومة، والكليّة، والانفتاح، والتركيب الهرميّ ذو العلاقات البينيّة، وتعدّد الأبعاد، والغائيّة، لا بدّ أن نلاحظ أنّ هذه السّمات يرتبط بعضها ببعض بصلات منطقية وثيقة. غير أنّ سمة الغائيّة هي السّمة التي ترتبط أكثر من غيرها بكلّ من السّمات الأخرى، وتمثّل منهج التحليل المنظومي الرئيس الذي سيتبنّاه هذا الكتاب.

ونورد فيما يلي موجزاً مختصراً للعلاقات بين سمة الغائية أو "المقاصديّة" والسمات الخمس الأخرى لمنهج التحليل المنظومي المقترح.

(أ) تتعلّق المقاصديّة بالطبيعة الإدراكيّة للتشريع الإسلاميّ، لأنّ الطروحات المختلفة حول طبيعة مقاصد الشريعة الإسلاميّة وبنيتها تعكس في الواقع طرق إدراك الفقيه لطبيعة الشريعة نفسها وبنيتها.

(ب) إنّ المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة إنما هي الصفات الكليّة والمبادئ العامّة للشريعة.

(ج) إنّ مقاصد الشّريعة الإسلاميّة تقوم بدور محوريّ في عمليّة الاجتهاد، بمختلف أشكاله في التعامل مع الواقع، لكونها الآليّة التي تحافظ الشّريعة الإسلاميّة بها على "انفتاحها".

(ث) يمكن النظر إلى مقاصد الشريعة الإسلاميّة من خلال عدد من طرق

---

(105) ابن رشد. **تهافت التهافت**، مرجع سابق.

(106) المرجع السابق.

(107) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص25.

التراكيب الهرميّة -كما مر-، بما يوازي التراكيب الهرميّة لمنظومة الشريعة الإسلاميّة نفسها.

(ج) تُوفّر المقاصد أبعاداً متعدّدة تساعد في حلّ وفهم "التعارض الظاهريّ"، و"الأدلة المتعارضة" سواء في نصوص الكتاب والسنّة أو في طرق الاستنباط في التشريع الإسلامي كما سيأتي.

لهذا سوف أعتبر مقاصد الشّريعة الإسلاميّة هي المبدأ الرئيس والمنهج الأساسيّ في التحليل المبني على المنظومات والذي يتبنّاه هذا الكتاب. ولأنّ فعّاليّة أي منظومة تقاس بمقدار ما تحقّقه من مقاصدها (البشريّة أو "الطبيعيّة")، فإنّ الصواب في منظومة التشريع الإسلاميّة سيجري قياسه في هذا البحث بناء على تحقيق هذه المنظومة لمقاصدها.

ومن المهمّ أن نخلص -قبل أن ننتقل إلى الفصل التالي حول التشريع الإسلاميّ- أنّ الفصلين السابقين قد طرحا المنهج النظري الذي يتبنّاه هذا البحث، والذي يقوم في الواقع على مجموعتين من النظريات، هما نظريّات المنظومات، ونظريّات مقاصد الشّريعة. وسيجري في بقية هذا الكتاب اعتماد سمات المنظومات المقترحة، أي: الطبيعة الإدراكيّة، والكليّة، والانفتاح، والتركيب الهرميّ، وتعدّد الأبعاد، والغائيّة -كما عرّفناها في هذا الفصل- لتكون هي الأدوات والمعايير التي نعتمدها في التحليل. غير أنّ التحليل الذي نقدّمه في الفصول الثالث والرّابع والخامس حول النظريّات التقليديّة والمعاصرة، سيعتمد بالدرجة الأولى على سمات الطبيعة الإدراكيّة والتركيب الهرميّ. ثمّ نأتي في الفصل السّادس إلى تعريف أصول التشريع الإسلاميّ بوصفه "منظومة" تتحقّق فيها سمات الشموليّة، والانفتاح، وتعدّد الأبعاد، والغائيّة من خلال تحقيق مقاصد الشريعة.

الفصل الثالث

الفقه الإسلاميّ وأئمّته ومذاهبه: عرض تاريخيّ

نظرة عامّة

يقدّم هذا الفصل تحليلاً لمذاهب الفقه التقليديّة، من حيث تاريخها ومصادرها الأساسيّة. ويبدأ الفصل بمقطع يبحث في مفهوم الشريعة الإسلاميّة واستخدامات هذا المصطلح. ثمّ نقدّم في المبحث التالي تلخيصاً موجزاً لتطوّر المذاهب الفقهيّة من بعد عهد النبيّ ﷺ حتّى الفترة التي اصطلح على تسميتها "عصر الانحطاط"، والهدف من هذا التلخيص المقتضب هو التمهيد لنقد الطريقة "القائمة على السّمات" التي استخدمت في تصنيفات المذاهب التقليديّة. ويشمل بحثنا هنا تسع مذاهب إسلاميّة، وهي: المالكي، والحنفي، والشافعي، والحنبلي، والشيعة الجعفريّة، والشيعة الزيديّة، والظاهريّة، والإباضيّة، والمعتزلة.

3-1 ما هو التشريع الإسلامي؟

الفقه والشّريعة

انتقلت عبارة "شريعة" إلى اللغة الإنجليزيّة كما هي، ولكنّها استخدمت فيها لتعني أربعة معانٍ مختلفة في اللغة العربية، ألا وهي: الفقه، والشّريعة، والقانون، والعرف[1]. أما كلمة الفقه فقد استخدمت في القرآن والسنّة بمعان

(1) انظر مثلاً:
Mohammad Abdul-Khaliq Omar, *Reasoning in Islamic Law*, 3rd ed. (Cairo: M.Omar, 1999), Tariq Ramadan, "Stop in the Name of Humanity," Globe and Mail (London) Wednesday, March 30, 2005, p. 28, WLUML, *Women Living under Muslim Laws* [cited Jan 5th, 2006]; available from http://www.wluml.org/english,

عديدة تشير إلى الفهم، والاستيعاب، والعلم بالدين[2]. ولكن استقرّ الأمر في آخر عصر أئمّة المذاهب إلى أن صارت كلمة الفقه تعرّف عموماً على أنّها "العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة من أدلّتها التفصيليّة"[3]. فالفقه كما يظهر من هذا التعريف يقتصر على الأمور "العمليّة" في مقابل الأمور "الاعتقاديّة"، والأدلّة التفصيليّة تعني آيات القرآن وأحاديث النبيّ ﷺ.

وأمّا عبارة "أحكام الشّريعة" فإنّ لها حينما تستخدم اليوم في اللغة الإنجليزيّة ظلالاً سلبيّة، لأنّها تشير بشكل تعميمي وغير دقيق إلى ما يسميه الغربيون العقوبات الجسديّة (أو الحدود) التي تطبق في بعض البلاد ذات الأغلبيات المسلمة. ولكن الحق أن الإحصاءات تشير بوضوح إلى أنّ تلك العقوبات قد طبّقت بشكل أساسيّ على الضعفاء والمهمّشين ضمن مجتمعات تلك البلدان[4]، وهذا التطبيق الجزئي يثير أسئلة حقيقية حول الدّوافع السياسيّة وراء تطبيق هذه العقوبات، بصرف النظر عن الجدل الفقهي والقانوني حول تفاصيلها وشروطها الكثيرة.

ولكن الشّريعة في القرآن الكريم نفسه هي "منهاج" أنزله الله تعالى لحياة المؤمنين، كما نرى مثلاً في كلمة "شِرعة" في سورة المائدة، وكلمة "شريعة" في سورة الجاثية، فنجد يوسف علي يترجم الأولى على أنّها "القانون" والثانية على أنها "الطريق". بينما نجد بيكثول يترجم الكلمة الأولى على أنّها "قانون الله" والثانية على أنّها "الطريق". أمّا إيرفينغ فيترجم الأولى على أنّها "مجموعة القوانين" والثانية على أنّها "الجادّة". أمّا اختياري لترجمة كلمة

Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999) p.141, Aharon Layish, “Interplay between Tribal and Shari Law: A Case of Tibbawi Blood Money in the Sharia Court of Kufra,” *Islamic Law and Society* 13, no. 1 (2006): p.63.

(2) انظر مثلاً القرآن الكريم، سورة النساء، آية 78، وسورة الأنعام، آية 25، وسورة التوبة، آية 122، بالترتيب (كما تظهر في ترجمة يوسف علي، وترجمة بيكثول، وترجمة إيرفينغ).

(3) انظر مثلاً: أبو زهرة، محمّد. **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958)، ص5.

(4) Ramadan, “Stop in the Name of Humanity”.

الشّريعة فهو "منهج حياة"، وهو اختيار مشابه لاختيار الدكتور طارق رمضان[5].

غير أنّه من الضّروريّ، لاعتبارات نظريّة وعمليّة، أن نفرّق بوضوح بين مفهوم الفقه ومفهوم الشّريعة. أما من النّاحية النظريّة، فيشير المصطلحان إلى معنيين مختلفين. فالفقه يمثّل الجانب "الإدراكيّ" من التشريع الإسلاميّ، بحسب مصطلحات علم المنظومات التي عرضناها آنفاً، بينما تمثّل الشّريعة بحسب تعريفها جانبَ "الوحي السّماويّ" من هذا التشريع. لهذا فإنّ كلمة "الفقيه" تشير إلى إنسان يتمتّع بـ "الفهم"[6]، و"التصوّر"[7]، و"الإدراك"[8]، ولا يصح أن يوصف بها الله تعالى، إذ إنها صفة نقص وليست صفة كمال. وأمّا الشّارع، فهي كلمة تشير إلى الله تعالى[9]، لأنّ منهاج الشرع منه وحده تعالى[10]. ولا يصح أن تشير كلمة "الشارع" إلى النّاس، اللهم إلا أن نشير بها إلى الرّسول ﷺ بوصفه "مبلِّغاً للرسالة عن الله تعالى"[11].

القانون والعُرف

كلمة "قانون" أصلها فارسيّ، جرى تعريبها لتستخدم بمعنى "الأصول"[12]، ثمّ صارت تستعمل في اللغة العربية منذ القرن التاسع عشر

---

(5) Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999), p.28

والآيات القرآنيّة المشار إليها هي: سورة المائدة، آية 48، وسورة الجاثية، آية 18.

(6) ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتاوى**، المجلّد 13، ص113.

(7) السّبكي. **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص39.

(8) الحاج. **التقرير**، المجلد 1، ص26.

(9) انظر مثلاً: شيخي-زاده. **مجمع الأنهار**، مرجع سابق، المجلد 1، ص11.

(10) المرجع السابق.

(11) ابن عاشور. **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، الفصل السّادس.

(12) ابن منظور، محمّد. **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، المجلّد 13، ص350.

بمعنى القانون المكتوب[13]. فالقانون المكتوب، في البلاد التي تتبنّى التشريع الإسلامي كمصدر أو "المصدر" للتشريع، يمكن أن تستمدّ موادّه مباشرة من الفتاوى الفقهيّة (وهي الآراء التابعة لمذهب أو أكثر من المذاهب الإسلاميّة، وتقتبس غالباً بشكل حرفيّ). يظهر هذا بشكل خاصّ في مجال قوانين الأسرة وقوانين الإرث في عدد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة. فقانون الأسرة المصري رقم 25 لسنة 1925 مثلاً، وهو القانون الذي عُدّل بالقانون 100 لسنة 1985، استعار كثيراً من موادّه من الفقه الحنفيّ مباشرة[14]. غير أنّ كثيراً من مواد القوانين المكتوبة في هذه البلدان تُستمدّ من أنظمة القانون الأخرى (العلمانيّة)، أو تكون أحياناً مؤسّسة بالكامل على العادات والأعراف المحليّة. فالمادّة 66 مثلاً من نفس القانون المذكور (25 لسنة 1925) مستمدّة من عادّة مصريّة "تلزم العروس بشراء أثاثها في مستوى يتناسب مع المهر الذي تسلّمته"[15]، وهو شرط عرفي لا تجد له أساساً فقهيّاً ضمن أيّ مذهب من المذاهب الفقهية المعروفة.

أمّا العُرف فهو يعني حرفيّاً العادة، أو بعبارة أدقّ يعني "عادة حسنة" يتقبّلها المجتمع[16]. وللأسف، تعتبر بعض الأعراف خطأً أنّها جزء من "الشريعة الإسلاميّة" في بعض البلدان، بل يدعي بعض الناس ذلك بغاية كسب القبول لبعض العادات القبلية الخاطئة مثلاً[17]، حتّى إن كان من الواضح تماماً أنّ تلك العادات محظورة شرعاً. والمثل الواضح على ذلك هو جرائم القتل باسم "الشرف" التي تحدث في بعض البيئات البدويّة العربيّة وفي

(13) رضا، رشيد. "مجمل الأحوال السياسيّة"، **العروة الوثقى**، التاسع والعشرون من فبراير/ شباط، 1898م.

(14) سابق، السّيّد. **فقه السّنّة** (القاهرة: دار الفتح للإعلام العربي، 1994)، المجلّد 2، ص227.

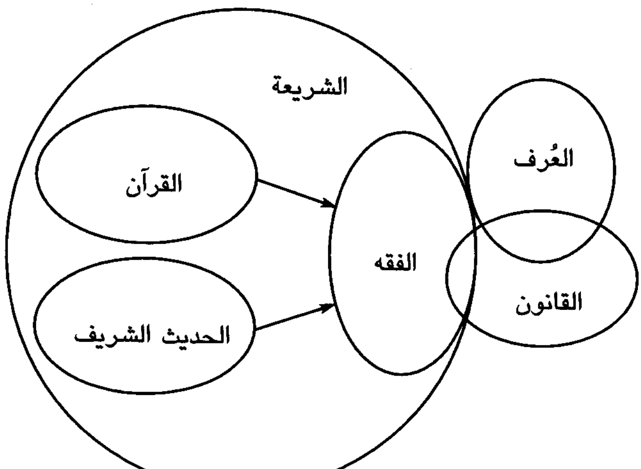
(15) المرجع السابق.

(16) الجزري، المبارك. **النهاية في غريب الحديث والأثر** (بيروت: المكتبة العلميّة، 1979)، المجلّد 3، ص216.

(17) Aharon Layish, "Interplay between Tribal and Shari Law" p.63.

بعض مناطق جنوب آسيا[18]. أمّا في مذاهب أصول الفقه، فإنّ أكثر العلماء يعتبرون العُرف ذا أثر محدود في تطبيق الأحكام الشرعية، ولا يعدّه أحد مصدراً للتشريع بحدّ ذاته[19].

في الشكل 3-1 ملخّص لكلّ العلاقات (التقليديّة) بين الفقه والشريعة والعرف والقانون. فمفهوم الشريعة في المصطلح الشائع -وهو غير دقيق- يشمل: القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، وكذلك أحكام الفقه المستمدة منهما. أمّا العُرف فهو لا يؤثّر إلّا في تطبيق الفقه في بعض الحالات، ولهذا يلاحظ القارئ صغر مساحة التّماسّ بين دائرة العُرف وبقيّة الدوائر المعروضة في الشكل. ولدينا أخيراً القانون المكتوب (الوضعي)، وهذا يُستمدّ من الفقه، والعرف، ومصادر أخرى، ولهذا نجد التقاطع بين الدوائر الثلاث. وسوف نعيد رسم هذا الشكل في الفصل السادس.



الشكل 3-1: مخطط يوضّح العلاقات (التقليديّة الشائعة) بين مفاهيم الشريعة، والفقه، والعُرف، والقانون. لاحظ كيف جعل الفقه مع القرآن والسنّة كجزء من "الوحي"، وهو ما يفتقر للدقة

---

(18) راجع موقع: www.wluml.org

(19) سلطان، صلاح الدّين. "حجّيّة الأدلّة المختلف عليها في الشّريعة الإسلاميّة" (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1992)، ص620.

أهمّية التمييز بين الفقه والشّريعة

حين يكون الخطّ الفاصل بين الشّريعة والفقه غامضاً باهتاً فإنّ ذلك يؤدّي عمليّاً إلى أن تمنح اجتهادات البشر الفقهية القداسة بل تُنسب إلى الله تعالى بدلاً من نسبتها إلى أصحابها. وقد حدث تاريخيّاً أن أدّت مثل هذه المزاعم التي لا تفرق بين الفقه والشريعة إلى ظاهرتين خطيرتين، أولهما اتّهام المذاهب الإسلامية بعضها لبعض بالابتداع في الدين، وثانيهما الجمود ومقاومة التجديد في الفقه الإسلاميّ.

أما اتّهام المذاهب بعضها بعضاً بالابتداع في الدّين أو حتى المروق منه، فهو أمر قد حدث كثيراً في التاريخ الإسلامي بين مجموعات العلماء المنتمين إلى المذاهب المختلفة. وبدلاً من مجرّد نسبة الطرف الآخر إلى الخطأ أو حتى الخطيئة، يُتهم الطرف الآخر بجحد أو إنكار ما ادعي أنه "معلوم من الدّين بالضرورة"، أو من الأصول الشرعية الثابتة، أو من قضايا "الإجماع". إنّ مقداراً هائلاً من الصراع الدامي بين المجموعات الإسلاميّة على مدى التاريخ الإسلاميّ كان منشؤه هذه الاتّهامات الباطلة المتبادلة بين أتباع المذاهب الاجتهادية المختلفة. أحد الأمثلة على ذلك هو الصراع العنيف بين المعتزلة وغيرهم في العصر العباسي في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)؛ ومثال ثانٍ هو تلك المعارك الشرسة التي شهدتها خراسان في عام 390هـ/ 1000م، ونيسابور في عام 553هـ/ 1159م، وأصفهان في عام 581هـ/ 1186م، والقدس في عام 874هـ/ 1470م، وغير ذلك، وهذه كلها كانت معارك بين الشافعيّة والحنفيّة، وكلها كانت بسبب خلافات مذهبيّة ثانويّة. فمثلاً، المعركة الدامية بين الشافعيّة والحنفيّة التي حدثت في خراسان حوالى عام 390 للهجرة (الموافق 1000م) كانت قد ثارت بعد أن قرّر الخليفة، لكثرة إعجابه بأبي حامد الغزالي وعلمه، أن يحوّل المذهب الرّسمي في المحاكم من المذهب الحنفيّ إلى المذهب الشافعيّ، وذلك لأنّ الإمام الغزاليّ كان شافعيّاً كما هو معروف. والخلاف الفقهي هنا بين أتباع هذين المذهبين يبدو وكأنه هو السبب في القتال، إلا أن من الواضح أنّ الصراع

على السلطة السّياسيّة كان هو موضوع الخلاف الحقيقي بين أتباع المذهبين.

ومثال ثالث على ذلك هو دعوة الإمام ابن الصّلاح تلاميذه إلى "السيف"، على حد تعبيره، للتصدّي لمعلّمي الفلسفة في القرن السادس للهجرة (القرن الثالث عشر الميلادي).

ومثال رابع هو المعارك المتكررة بين السنّة والشّيعة والتي كان من نتيجتها "السلب والنهب والحرق"، كما يروي التاريخ، في مدن بغداد والبصرة والكرخ والريّ وغيرها (يذكر التاريخ منها مثلاً ما حدث في أعوام 350هـ/ 962م، و361هـ/ 972م، و363هـ/ 974م، و370هـ/ 981م، و398هـ/ 1008م، و405هـ/ 1015م، و421هـ/ 1031م، و432هـ/ 1041م، و438هـ/ 1047م، و471هـ/ 1079م، و476هـ/ 1184م، وهلم جراً)[20]. ولا تزال اتّهامات متبادلة بالمروق من الدّين تحدث بسبب خلافات مشابهة في الرّأي حول مسائل هي في الواقع تنتمي إلى الفقه الإسلاميّ أو إلى السلوك والآداب الإسلامية، لا إلى العقيدة الإسلامية، وما زال يتولد عن ذلك في هذا العصر تيارات ذات توجّهات عنيفة وغير متسامحة مع المخالفين لطالما صادرت حريّة الرّأي وأعاقت بناء ثقافة للتعايش المشترك بين هذين المذهبين.

من ناحية أخرى استمرّ الجمود ومقاومة التجديد يتزايدان ويتفاقمان في الفقه الإسلاميّ لأن دائرة "المقدّس"، أو "الثوابت"، ظلّت تتوسّع على مدى القرون، ثمّ اتسعت دائرة "الثوابت" هذه لتشمل بالتدريج آراء الآئمّة المجتهدين في مختلف مذاهب الفقه. وأخيراً زعم الزاعمون أنّ "باب الاجتهاد" قد أغلق، وبهذا بقيت المذاهب الإسلاميّة عموماً متخلّفة وراء تغيّرات الواقع الحقيقيّة التي ما فتئت تحدث منذ العصور الوسطى وحتى العصر الحديث.

---

(20) راجع: ابن كثير، اسماعيل. **البداية والنهاية**، (بدون تاريخ)، المجلّدان 11-12؛ والشيباني، علي. **الكامل في التاريخ**، ط2 (بيروت: دار النشر، 1994) المجلدات 2، 8، 10.

3-2 مذاهب الفقه الإسلاميّ: تاريخ مختصر

نظرة عامّة

غايتنا في هذا المبحث هي أن نعرض مسحاً مختصراً للتطوّر التاريخيّ لتسعة مذاهب فقهيّة يشملها هذا البحث، بدأ بفترة ما بعد الرسول ﷺ، وحتى ما أُطلق عليه "عصر الانحطاط". ويدخل في مسحنا التّاريخيّ "الخلفيّة التاريخيّة" التي تكمن خلف تطوّر النظريّات الرّئيسيّة التي سنعرضها في المقاطع التالية. كما سيعرض هذا المبحث نظرة ناقدة للتقسيم التقليديّ "ذي البعد الواحد، والقائم على السّمات" -بالمصطلح المنظومي- كما يظهر في مذاهب الفقه التقليديّة.

عصر ما بعد الرّسول ﷺ

ظهرت في بداية عصر ما بعد الرّسول ﷺ اجتهادات عديدة للصّحابة نقلها إلينا التاريخ، يظهر من خلالها منهج عامّ لاستخلاص الآراء في الأحكام الفقهيّة بالاعتماد مباشرة على نصوص خاصة من القرآن الكريم أو من أحاديث الرّسول ﷺ التي وردت في ظروف مشابهة. من أمثلة ذلك نقاشات الصّحابة المشهورة حول ميراث الجدّة، وكيفية الاستئذان، وعدّة الأرملة، والصّوم في السّفر، وعدد من القضايا الأخرى[21].

ثمّ لمّا توسّعت الدّولة الإسلاميّة، وحصل للصّحابة خبرات جديدة بتفاعلهم مع أقوام جدد من حضارات مختلفة، بدأ الصّحابة يواجهون أسئلة أخرى ليس لها أجوبة مباشرة من النصوص الشرعية. فأعمل الصّحابة في هذه الحالات فهمهم الخاصّ للمصلحة، خاصّة الصّحابة الذين عيّنتهم الدولة في مناصبها التنفيذية. من هذه الأسئلة التي واجهها الصّحابة في تلك الفترة مسائل

---

(21) للتوسع راجع: البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، المجلّد 4، ص1638، والمجلّد 6، ص2666؛ والرّازي، محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحرير العلواني، طه جابر، ط1 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، 1400هـ)، المجلّد 5، ص529.

"الأرض المفتوحة"، و"تضمين الصَّنَاع" (أو الصُّنَّاع، أي مسؤوليّة الصّانع عن المواد التي يصنعها)، ومسألة "جمع المصحف"، ومن ذلك أيضاً اجتهادات عمر رضي الله عنه (وقد مر ذكر بعضها في الفصل الأوّل).

غير أنّ عدداً من الظّروف أسهم في تزايد الاختلاف بين اجتهادات الصّحابة بعضهم عن بعض، ممّا نشأ عنه فيما بعد أوّل تصنيف لمذاهب الفقه بناء على اختلاف طرق الاجتهاد بين المجتهدين. وهذه المذاهب، بل التيارات، تلخّصت في تمايز مجموعتين سميتا بـ "أهل الرّأي" و"أهل الأثر"، ونحن نورد فيما يلي باختصار؛ العوامل التي أدّت إلى هذا التمايز بناء على الدراسات المعاصرة في تاريخ المذاهب الإسلامية. هذه العوامل التي أدّت إلى هذه التوجّهات تتلخّص في ثلاثة عوامل، ألا وهي أولاً: النزاعات السياسيّة/ الفِرَقيّة، وثانياً: شخصيّات الأئمة المجتهدين في تلك الفترة، وثالثاً: تفرّق الصّحابة في البلاد.

أما العامل الأوّل، فكانت قد حدثت نزاعات كبرى بعد مقتل عثمان بن عفّان الخليفة الثالث رضي الله عنه (في عام 35هـ/ 655م)، وهو حادث فرّق الصّحابة ومن معهم إلى مجموعات سياسيّة متنازعة، وما أسرع ما انقلبت المجموعات السياسيّة إلى فرق متقاتلة[22]، وصارت النزاعات المسلّحة تعبيراً عن ظهور ما سمي بالـ "فرق"، حيث ولّدت النزاعات السّياسيّة فروقاً في الفهم حول "مسائل العقيدة"، أو هكذا ادعى بعض أطراف النزاع[23]. وأدّى النزاع السّياسيّ/ الفرقيّ إلى نشوء ظاهرة كان لها أثر عميق على الفقه الإسلامي، وهي ظاهرة "وضع" (أو تلفيق) الأحاديث النبويّة. فقد اعترف بعض الرّواة الذين قاموا هم أنفسهم بالمشاركة في وضع الأحاديث أنّهم لفّقوا تلك الأحاديث ليعطوا الشّرعيّة لآرائهم أو حتّى ليدعموا زعماءهم السّياسيّين[24].

---

(22) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدّمة ابن خلدون**، ط5، (دار القلم، 1984)، المجلّد 2، ص608.

(23) أبو زهرة، محمّد. **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ص48.

(24) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص42.

وأمّا العامل الثاني فهو أنّ شخصيّات علماء ذلك الزّمان قد أثّرت فيمن تلقى عنهم العلم من تلاميذهم، وفي المذاهب التي نشأت وأخذت مكانها، كلّ في منطقته الجغرافية. أحد الأمثلة التاريخية البارزة على تأثير شخصية المجتهد على اجتهاداته هو الاختلاف بين الصحابيين الجليلين عبد الله بن عمر وعبد الله بن عبّاس، فحينما طلب أبو جعفر المنصور من مالك بن أنس أن يكتب **الموطّأ**، يروى أنّه لخّص لمالك الطريقة المنهجية التي أراده أن يتبعها، فقال له: "اكتب كتاباً ينفع النّاس، تتجنّب فيه رخص ابن عبّاس وشدائد ابن عمر"[25]. وقد عُرف عن عبد الله بن عمر ميله للتشدّد، فقد كان مثلاً يغسل داخل الجفنين بالماء أثناء الوضوء مما سبّب الأذى لعينيه. وظهر أثر شخصيّته تلك واضحاً على آراء تلامذته، مثل نافع وسالم وسليمان بن يسار؛ بينما عرف عبد الله بن عبّاس بميله إلى التساهل والتيسير، وهو ما ظهر في فتاويه وانعكس على طلّابه، مثل جابر بن زيد وإبراهيم النّخعيّ وسعيد بن المسيّب. وأمّا عائشة زوج النبيّ ﷺ فقد كانت امرأة قويّة حرّة، وظهرت شخصيّتها تلك في عدد من فتاواها وآرائها، والتي أثبتت فيها حريّة المرأة في التصرف وحقوقها التي كفلها لها الشرع، بل كانت آراؤها ومروياتها تتعارض أحياناً معارضة مباشرة مع أحاديث يرويها بعض الصّحابة الآخرين رضي الله عنهم أجمعين. وقد خصّص بدر الدّين الزركشي -مثلاً- كتاباً جمع فيه نقد عائشة رضي الله عنها لمرويات غيرها من الصّحابة، سمّاه **عين الإصابة في ما استدركته عائشة على الصّحابة**[26]. وقد لاحظتُ أنّ آراء عائشة التي انفردت بها تقبّلها المذهب الحنفيّ أكثر من غيره، ولعلّ هذا فيما يبدو لي راجع إلى أثر تلميذي عائشة الشّعبيّ وحمّاد، فكلاهما من أساتذة أبي حنيفة[27].

---

(25) ابن خلدون. **المقدّمة**، مرجع سابق، ص683.

(26) الزركشي، بدر الدين. **عين الإصابة في ما استدركته عائشة على الصّحابة**، تحرير سعيد الأفغاني، ط2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1970).

(27) راجع بعض الأمثلة الفقهية في: النجيم، زين الدين. **البحر الرائق**، ط2 (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلّد 3، ص117؛ والمرغياني، علي. **الهداية شرح بداية المبتدي** (المكتبة الإسلاميّة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص196؛ وعابدين، محمد أمين. **حاشية ردّ المحتار** (بيروت: دار الفكر، 2000)، المجلد 3، ص55.

والعامل الثالث والأخير هو أنّ القرن الأوّل الهجريّ شهد حركة واسعة من الهجرات، بدءاً بهجرة الصّحابة رضي الله عنهم خاصّة إلى العراق والشّام ومصر، وانتهت بالفاتحين العرب الذين سافروا إلى بلاد بعيدة، وقرّر بعضهم الاستقرار في البلاد التي وصلوا إليها. ويمكن أن يرى القارئ في الشكل 3-2 خريطة للخلافة الإسلاميّة في القرن الأوّل الهجريّ/ السّابع الميلاديّ، وكيف حدّدت معارك تلك الأيّام دروب الهجرة من جزيرة العرب إلى خارجها. فالعراق مثلاً أصبح موطناً لعدد كبير من الصّحابة رضي الله عنهم، كعليّ بن أبي طالب وأبنائه، وعبد الله بن عبّاس، ومحمّد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأبو مسعود الأنصاريّ؛ وأصبحت مصر موطناً لعمرو بن العاص وأبنائه، وقيس بن سعد، ومحمّد بن أبي بكر، وعمّار بن ياسر، وغيرهم؛ وأصبحت اليمن موطناً لمعاذ بن جبل، وعبيد الله بن عبّاس، وغيرهما؛ وأصبحت الشّام موطناً لمعاوية وكثير من الأمويّين بالتبعية، وعبد الله بن عمر، وشرحبيل بن حسنة، وخالد بن الوليد، والضحّاك بن قيس، وغيرهم؛ وأصبحت عُمان موطناً لحذيفة بن اليمان، وغيره. ومضى أبو أيّوب الأنصاري أبعد من ذلك، فوصل قرب القسطنطينيّة (إستانبول حالياً)، وتوفّي هناك. غير أنّ عدداً كبيراً من الصحابة أيضاً بقي في مكّة والمدينة المنوّرة[28]. ثم تطوّر الفقه الإسلاميّ بفضل الحضارات التي اختلط فيها المهاجرون المسلمون بغيرهم، فأصبح يتميز بأبعاد جغرافيّة وثقافيّة جديدة.

(28) استخرجت نماذج الهجرة المذكورة من النصف الثاني من المجلد 2 من تاريخ ابن خلدون **المبتدأ والخبر**، والذي يذكر فيه كذلك نزاعات الصحابة بعد موت النبيّ ﷺ. وتبدو لي رواية ابن خلدون لهذه الأحداث والنزاعات هي الأكثر توازناً بين المؤرّخين.



الشكل 3-2: هذه الخريطة توضّح الطرق التي سارت فيها المعارك في القرن الأول الهجريّ (السابع الميلاديّ)

Scanned from: R. Roolvink et al. *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, Amsterdam, 1957. Available in soft form on: http://www.princeton.edu/~humcomp/dimensions.html, visited: April 13, 2006.

تعامل أهل الرّأي وأهل الأثر مع ظاهرة وضع الأحاديث -المذكورة أعلاه- بطريقتين مختلفتين أثرت فيهما العوامل التي ذكرناها أعلاه. ونذكر فيما يلي الخطوط العامّة لردود الفعل التي بدرت من كلا التيارين:

أولاً، أهل الرأي: كان ردّ فعل أهل الرّأي عموماً لظاهرة وضع الأحاديث المنسوبة كذباً إلى الرّسول ﷺ أن أبدوا تحفظاً في قبول أحاديث الآحاد بشكل عام، والأحاديث المرسلة بشكل خاص، ومالوا إلى ابتغاء الحلول الفقهية للمسائل المستجدّة في المبادئ المستنبطة من الآيات المتّصفة بعموم اللفظ. وانتهت هذه الطريقة تاريخياً إلى تطور آليتيّ القياس بمعناه الأصولي والاستحسان حتى أصبحتا نظريتين ثابتتين. وقد اشتهر فقهاء العراق خاصّة بالاعتماد على "العقل" في طرق اجتهادهم، إلى حدّ أن اتّهمهم بعض فقهاء المدينة بأنّهم يفضّلون عقولهم على حديث الرسول ﷺ(29).

(29) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص458.

ثانياً، أهل الأثر: تعامل أهل الأثر مع ظاهرة وضع الحديث، ومع المسائل الفقهية المستجدّة بطريقة مختلفة. فقد اهتمّ هؤلاء بالتحقيق الدقيق في سند الحديث الشّريف، وذلك بدراسة أمانة الرّواة ومراجعة سيرة حياتهم بكلّ عناية، وكثّفوا البحث عن أي حديث يتعلّق بلغة مباشرة أو غير مباشرة بالقضايا المستجدة التي يبحثون لها عن جواب. حتى كان أهل الأثر يفضلون الحديث الضعيف على القياس وعلى المبادئ المستنبطة من الآيات ذات الألفاظ العامة[30].

ولم تكن توجّهات أهل الرّأي وأهل الأثر محكومة بالموضع الجغرافيّ فحسب، كما يعتقد بعض الباحثين[31]. صحيح أنّ عامل الهجرة الذي شرحناه فيما سبق كان له دور في ميل الذين عاشوا في العراق نحو الرّأي (وربّما كان ذلك بسبب أثر عليّ وابن عبّاس كذلك)، وصحيح أنّ ميل من عاشوا في الحجاز أو في الشام كان نحو التمسّك بمرويات الأحاديث أياً كانت (وربّما كان ذلك بسبب أثر ابن عمر وأبي هريرة كذلك).

ولكن، على حين مارست مدرسة العراقيّين الرّأي عن طريق القياس والاستحسان، فإنّ مدرسة الحجاز، وخاصّة فقهاء المدينة، مارسوا الرّأي عن طريق ما سمّي بالمصلحة، وهو ما نراه خاصّة في فقه الإمام مالك وتلاميذه. غير أنّ الحجازيّين استخدموا المصالح المرسلة عموماً في الحالة التي يسمّونها "غياب النصّ"، ويعنون بهذا عدم وجود نصّ خاصّ يتناول المسألة قيد البحث. بينما يستخدم العراقيّون في هذه الحالة القياس، وتميّزوا بالاستحسان بشكل خاصّ في حالة وجود معنى حديث أو قياس عليه يعتبرونه "متعارضاً مع العقل". على أية حال؛ فسوف نبحث طرق النظر الفقهي هذه بتوسّع أكثر في الفصل التالي.

نضيف أخيراً أنّ الفرق بين أهل الرّأي وأهل الأثر ليس فرقاً بين "تقليديّين" و"ليبراليين" في علاقتهم مع نصوص الكتاب والسنّة، وهو ما

---

(30) المرجع السابق.

(31) المرجع السابق، ص33.

يدّعيه بعض الكتّاب المعاصرين[32]. فمن الواضح أنّ كلتا الطريقتين "تقليديّتان" في كونهما مبنيّتين أصلاً على نصوص القرآن والأحاديث الشريفة ولا شيء غيرهما. غير أنّ أهل الرّأي كان تعاملهم مع النّصوص أكثر "عقلانيّة"، بينما كان أهل الأثر أكثر "حرفيّة"؛ بمعنى أنّ التوجّهين يمثّلان طريقتين مختلفتين في تطبيق النّصوص الشرعية على الواقع، فقط لا غير.

عصر الأئمّة

يمكن أن نسمّي القرنين الثاني والثّالث الهجريّين "عصر الأئمّة". فالمذاهب الفقهية التقليديّة كما نعرفها الآن سمّيت بأسماء عدد من الأئمّة عاشوا في ذلك الزّمان. فالمذاهب الشّافعيّة، والمالكيّة، والحنفيّة، والحنبليّة، والشيعة (وسوف أتناول فرقتين منهم: الجعفريّة، والزيديّة)، والإباضيّة - كلها سمّيّت باسم مؤسّسيها: محمّد بن إدريس الشّافعيّ (توفّي في عام 240هـ/ 854م)، ومالك بن أنس (ت 179هـ/ 795م)، وأبي حنيفة النّعمان بن ثابت (ت 150هـ/ 767م)، وأحمد بن حنبل (ت 241هـ/ 855م)، وجعفر الصّادق بن محمّد الباقر (ت 148هـ/ 765م، وهو الإمام السّادس من الأئمّة الإثني عشر)[33]، وزيد بن عليّ زين العابدين (ت 121هـ/ 739م)، وعبد الله بن إباض (ت 86هـ/ 705م) - على الترتيب[34]. وهناك عدد لا بأس به من الأئمّة الآخرين الذين عاشوا في نفس الفترة، وسمّيت باسمهم مذاهب مندرسة لم يكتب لها البقاء تاريخياً، منهم مثلاً سفيان الثّوريّ (ت 161هـ/ 778م)،

---

(32) انظر مثلاً: أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**، ط3 (القاهرة: مدبولي، 2003)، ص98.

(33) بحسب المذهب الشيعي يبدأ الأئمّة الاثنا عشر بعلي بن أبي طالب، ويشملون ولديه الحسن والحسين، وبعدهم تسعة أئمّة متتالين من نسل الحسين: علي زين العابدين بن الحسين، محمّد الباقر، جعفر الصّادق، موسى الكاظم، عليّ الرّضا، محمّد الجواد، عليّ الهادي، الحسن العسكري، محمّد بن الحسن العسكري.

(34) راجع: أبو الفرج، عبد الرحمن. **صفة الصفوة**، تحرير محمود فاخوري وم. ر. قلعجي، ط2 (بيروت: دار المعرفة، 1979)؛ والأصبهاني، أبو نعيم. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ط4 (بيروت: دار النشر العربي، 1985)؛ وابن خلكان، أحمد. **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحرير إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، بدون تاريخ).

وأبو ثور (ت 240هـ/ 854م)، والأوزاعي (ت 157هـ/ 774م)، والليث بن سعد (ت 175هـ/ 791م). والاستثناء الوحيد في تسميات المذاهب باسم مؤسّسيها هو الظّاهريّة، ولعلّ طريقتهم الحرفية الغريبة وشخصيّة مؤسس هذا المذهب (وهو داود بن عليّ، توفّي عام 268هـ/ 881م)، والتي لم تكتسب شعبية ولا جاذبية كبيرة، هما السبب في عدم تسمية المذهب باسم مؤسس المذهب كما هو الحال في المذاهب الأخرى.

وقد خلّف كلّ من هؤلاء الأئمّة تراثاً كبيراً من الرّوايات والفتاوى والتلاميذ. وبلور كلّ من الأئمّة منهجه في الاجتهاد على مدار حياته، والتزم بمنهجه بدقّة -على الأقل كما نقل لنا تلاميذهم- في إصدار الفتاوى، وفي تحقيق الحديث الشّريف الذي يصل إليهم. غير أنّ الأئمّة المذكورين كلهم تركوا روايات شفهيّة أو مكتوبة للحديث الشّريف ومجموعات من الفتاوى، ولم يترك أي منهم تصوراً نظريّاً لمنهجه في الاجتهاد أو ما عرف بعد ذلك بأصول الفقه، باستثناء الإمام الشافعيّ في **الرّسالة**[35]. ونورد فيما يلي استعراضاً موجزاً لتكوّن كلّ من مذاهب أصول الفقه الإسلاميّ حسب كلّ من المذاهب الفقهية المذكورة أعلاه، يظهر من خلالها "سلسلة" الأئمّة في كلّ من هذه المذاهب. وقد حصلتُ على هذه السلاسل من الأئمّة بتتبّع "الكتب المعتمدة" لكلّ من المذاهب كما تدرّس الآن في الجامعات والمعاهد الإسلاميّة التقليديّة، والتي تعتبر "نصوصاً أساسيةً" لكلّ من هذه المذاهب.

ظهرت أصول المذهب الحنفيّ -كأصول- بعد مؤسّس المذهب الإمام أبي حنيفة بجيلين. وبحسب ما وصلنا من معلومات، لم يكتب أبو حنيفة نفسه أي كتاب في الفقه، بل كتب في مسائل تتعلّق بالعقيدة والتربية، مثل **الفقه الأكبر**[36]، والردّ على القدريّة[37]، والعالِم والمتعلّم[38]. وروى أبو حنيفة

(35) الشّافعي، محمد بن إدريس. **الرّسالة**، تحرير أحمد شاكر، (القاهرة: المدني، 1939).
(36) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص378.
(37) المرجع السابق.
(38) المرجع السابق.

عدداً من الأحاديث الشّريفة، جمعها تلميذه الأول النجيب أبو يوسف (ت 182 للهجرة) في كتاب سمّاه **كتاب الآثار**[39]. وكتب أبو يوسف فيما بعد كتاباً سماه **الخراج**[40]، شرح فيه فتاوى أبي حنيفة حول مختلف القضايا الماليّة، بالإضافة إلى آراء أبي يوسف نفسه، والتي كانت تختلف أحياناً عن رأي أستاذه الإمام أبي حنيفة. وألّف أبو يوسف أيضاً كتاب **اختلاف ابن أبي ليلى**[41]، حول أحكام وآراء ابن أبي ليلى، والذي كان القاضي الأوّل في بغداد، وخاصة مخالفة أبي حنيفة له في هذه الآراء. وأمّا محمّد بن الحسن الشّيباني (ت 187هـ/ 803م)، وهو أهمّ تلامذة أبي حنيفة وأبي يوسف معاً، فقد روى كتاب **الاختلاف** عن أبي يوسف من بعده. وكتب محمّد بن الحسن كذلك عدداً من الكتب الشاملة في الفقه، تعتبر الآن المرجع الحنفي الرئيسيّ، أهمّها **الجامع الكبير**[42]. وكان المذهب الحنفيّ حتّى ذلك التاريخ يُدرس ويطبّق بناء على مجموعات كبيرة من الحديث الشّريف والفتاوى، وليس بناء على منهجيّة محدّدة. ولم يقُم بوضع ما أصبح يعرف بأصول الحنفيّة إلّا جيل متأخّر من التلاميذ. فقد كتب كلّ من السرخسي (ت 489هـ/ 1096م) والبزدوي (ت 542هـ/ 1147م) كتاباً أسمياه **الأصول**[43]،أوضح كلاهما فيه الجوانب الشكليّة النظرية لمنهج المذهب الأصولي، مثل حكم الأمر الشرعي، وعلاقة اللفظ الخاصّ والعام في النصوص، وقضايا الحجّيّة، والقياس، والنسخ، وغير ذلك. وكان ممّا صرح به السّرخسي في مقدّمة كتابه أنّه رأى أن الوقت قد حان للكتابة البيّنة حول الأصول التي بنى محمّد بن الحسن عليها الفروع المعروفة لديهم، وذلك حتّى يتمكّن الفقهاء ممن يأتي بعد ذلك من بناء فقههم على تلك الأصول حين يواجهون من المسائل ما لم يسبق بحثه في

---

(39) المرجع السابق.

(40) أبو يوسف. **الخراج**، مرجع سابق.

(41) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص420.

(42) المرجع السابق.

(43) السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)؛ والبزدوي، علي بن محمد. **أصول البزدوي-كنز الوصول إلى معرفة الأصول** (كراتشي: مطبعة جاويد، بدون تاريخ).

المذهب[44]. ولكن يبدو لي أنّ الفقهاء من الأجيال التالية من الأحناف قد بنوا فتاواهم واجتهاداتهم في ضوء اجتهادات وآراء أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمّد بن الحسن، وليس على الأصول المفصّلة لمنهج المذهب النظري كما استقراها السّرخسي والبزدوي.

وقد تبع المذهب المالكي في تطوّره مراحل مشابهة لتطوّر المذهب الحنفي، فقد ترك الإمام مالك مجموعة ضخمة من الفتاوى والأحاديث الشريفة، وخاصّة في كتابه **الموطّأ**[45]. ثم قام ابن وهب (ت 187هـ/ 813م) تلميذ مالك بكتابة كتابه **المجالسات**[46]، روى فيه الفقه الذي سمعه من الإمام مالك في خلال جلوسه معه؛ كما كتب سحنون (ت 695هـ/ 1296م) وهو عالم آخر من المالكيّة، كتاب **المدوّنة الأمّ**[47]، والذي دوّن فيه أيضاً عدداً كبيراً من آراء مالك. أمّا المنهج النظري لمالك وللأجيال التالية من أتباع مذهبه فلم يُفصَح عنه على التفصيل حتى جاء أبو بكر بن العربيّ (ت 545هـ/ 1150م) وشهاب الدّين القرافي (ت 684هـ/ 1285م)، في كتابيهما **المحصول** **والقواعد**، بالترتيب[48]. غير أنّ كتب الإمام مالك المروية عنه، وخاصّة كتاب **الموطّأ**، بقيت المراجع الرّئيسة للمذهب.

كذلك الشأن في حال المذهب الحنبليّ، فقد كان بدايةَ المذهب مسندٌ ضخم من الأحاديث الشريفة تركه الإمام أحمد بن حنبل، تلاه مجموعات من فتاواه من رواية تلاميذه، منهم مثلاً ولداه، صالح (ت 266هـ/ 879م) وعبد الله (ت 290هـ/ 903م)، بالإضافة إلى أبي بكر الأثرم (ت 261هـ/ 875م)، وعبد الله الميموني (274هـ/ 887م)، وحرب (ت 280هـ/ 893م)، وأبو بكر المروزي (ت 275هـ/ 888م). وكتب أبو بكر الخلّال تلميذ المروزي (ت

---

(44) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 1، ص10.

(45) مالك. **موطّأ الإمام مالك**، تحرير م. فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

(46) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص420.

(47) المرجع السابق.

(48) المرجع السابق.

311هـ/ 923م) موسوعة في فقه أحمد بن حنبل، سماها **كتاب السّنن**[49]. إلا أنّ النظرية الفلسفية التي بُني عليها المذهب الحنبليّ لم تشرح بالطريقة الأصوليّة حتى فترة متأخرة، حين ظهر ابن تيميّة (ت 728هـ/ 1328م) وتلميذه ابن القيّم (ت 748هـ/ 1347م)[50]، واللذان أسهما للمذهب بشكل واضح بالإضافة إلى إسهامات نجم الدّين الطّوفي (ت 621هـ/ 1224م) وابن رجب (ت 795هـ/ 1393م) وابن اللّحّام (ت 803هـ/ 1400م).

أمّا زيد بن عليّ زين العابدين فقد روى الحديث الشريف وأصدر عدداً كبيراً من الفتاوى (أو الروايات بالتعبير الشيعي)، جمعها تلميذه أبو خالد الواسطي في كتابه **المجموع**[51]. ثمّ جاء من بعده تلميذه إبراهيم بن الزبرقان (ت 183هـ/ 799م) فروى الكتاب عنه[52]. وقد أوضح علماء الأجيال المتتالية من الزّيديّة منهج الإمام زيد، وخاصّة حفيده أحمد بن عيسى بن زيد (ت 389هـ/ 999م)، بالإضافة إلى القاسم (ت 242هـ/ 856م)، والإمام الهادي (ت 298هـ/ 911م)[53].

أما الإباضيّة فينتمون من حيث الاسم إلى عبد الله بن إباض (ت 86هـ/ 705م)، ولكنهم بدؤوا يعرفون بهذا الاسم ويطوّرون مذهبهم الخاصّ في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي)[54]. وقد كان المُسهِم الأكبر في هذا المذهب الذي جُمع لاحقاً هو جابر بن زيد الأزدي (ت 93هـ/ 711م)، وهو تلميذ لعدد من الصّحابة، منهم ابن مسعود، وعائشة، وابن عمر، وابن عبّاس، وأنس بن مالك. وقد كانت سلسلة التلاميذ بعد جابر هم مسلم بن أبي كريمة،

---

(49) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص524.

(50) ابن تيميّة، أحمد. **كتب ورسائل وفتاوى**، تحرير عبد الرحمن النجدي، الطبعة 2 (الرياض: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ)؛ وابن تيمية. **المسودة**، تحرير م. محي الدين عبد الحميد (القاهرة: المدني، بدون تاريخ)؛ وابن القيّم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق.

(51) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص495.

(52) أبو زهرة، محمد. **الإمام زيد** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1965)، ص267.

(53) المرجع السابق، ص270.

(54) Amr K. al-Nami, "Studies in Ibadhism," (www.Islamfact.com, 2006), Ch.1.

ثم الرّبيع بن حبيب، ثم محبوب بن الرّحيل، ثم محمّد بن محبوب -جيلاً بعد جيل[55]. وكتب جابر كتاباً كبيراً في الحديث والفقه، عرف باسم **ديوان جابر بن زيد**، يتّبعه الإباضيّة ويبنون عليه مذهبهم الفقهيّ إلى اليوم[56].

وأمّا جعفر الصّادق فقد روى الحديث الشريف، وأصدر عدداً من الفتاوى كذلك، بالإضافة إلى خوضه المتميز في عدد من العلوم الأخرى، مثل الكيمياء والرّياضيّات[57]. وعلّم جعفر الصّادق مجموعة متميّزة من التلاميذ الذين تلقوا عنه العلوم، ونقلوا عنه الأحاديث التي رواها، ونقلوا آراءه، خاصّة ابنه موسى الكاظم (وهو بدوره أحد الأئمّة الاثني عشر)، بالإضافة إلى أبي حنيفة، ومالك، وسفيان، وابن اسحاق، وابن أبي حازم، ويحيى بن سعيد، وجابر بن حيّان، وهذا الأخير هو الذي سمّي علم الجبر اشتقاقاً من اسمه[58]. ولكن هناك اختلافاً في الرّأي فيما إذا كان الإمام الباقر (والد الإمام جعفر الصّادق) هو الذي كتب أوّل كتاب معروف في أصول الفقه، حتى قبل **رسالة الإمام الشّافعي**، أو أنّ التنظير في المذهب الجعفريّ أتى في وقت متأخر عن ذلك جدّاً[59]. ومهما كان الأمر، فهناك اتّفاق عام ضمن المذهب الجعفريّ أن "الاجتهاد الحرّ" لم يبدأ إلّا بعد آخر الأئمّة الاثني عشر (في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، لأنّ أنصار ذلك المذهب لم يخرجوا قبل ذلك عن التقليد إلى الاجتهاد، أي عن تقليد الأئمّة واحداً بعد واحد إلى ما يطلقون عليه "إعمال العقل" في غياب النصوص والروايات[60].

نختم هذا الاستعراض بالقول إنّ المذهب الشّافعيّ تميّز عن غيره من

---

(55) المرجع السابق، الفصل الثاني.

(56) المرجع السابق.

(57) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص700.

(58) Plessner, M. (2008). "Jabir Ibn Hayyan". Complete Dictionary of Scientific Biography. Encyclopedia.com.

(59) فرحان، عدنان. **حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية**، ط1 (بيروت: دار الهادي، 2004)، ص11؛ وأبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص15.

(60) فرحان. **حركة الاجتهاد عند الشيعة**، مرجع سابق، ص11.

حيث إنّ الإمام الشّافعيّ كتب أو أملى بنفسه ما عنده من حديث وفقه وأصول. بل إنّ أكثر العلماء متّفقون على أنّ الإمام الشّافعيّ هو الذي وضع دعائم أصول الفقه، بوصفه علماً مستقلاً ضمن العلوم الإسلاميّة، وذلك بإملائه **الرّسالة**[61]. وقد بحث الباحثون وتنازعوا عن مدى تأثير الفلسفة اليونانيّة على أصول الشّافعيّ، فيدّعي بعضهم أنّ الشافعيّ لم يخض أصلاً في الفلسفة اليونانيّة، بينما يدّعي آخرون أنّه كان ماهراً في اللغة اليونانيّة، وأنّ التّاثير اليوناني "ظاهر في كتاباته"، على حد قولهم[62]. وإنني بعد بحث لم أجد أيّ دليل تاريخيّ يؤيّد بقوة أيّاً من حجج الطرفين، غير أنّه يبدو لي، بناء على اطّلاعي على كتابات الإمام الشّافعيّ وعلى الفلسفة اليونانيّة من مصادرهما، أنّ منهج الشّافعيّ في الأصول، وخاصّة في كتابيه الأهمين **الرّسالة والأمّ**، لا يظهر فيه أثر مباشر للمنطق اليونانيّ أو الفلسفة اليونانيّة. ولكن هذا لا ينفي احتمال أنّه قرأ ما كان متوفّراً من التراث اليونانيّ، بحسب ما أكده من كتبوا سيرة حياته. وعلى كلّ حال فإنّ أصول المذهب الشّافعي نفسها قد دخل عليها تطوير كبير في كتابات الشافعية الأصوليين من بعده، كما نرى عند القفّال الشّاشي (ت 336هـ/ 947م)، وعبد الملك الجوينيّ (ت 478هـ/ 1085م)، وأبي حامد الغزالي (ت 504هـ/ 1111م)، حيث كان كلّ منهم متأثراً بشكل واضح بالفلسفة اليونانيّة وهو أمر لا جدال عليه[63].

(61) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص10.

(62) محمد علي، محمود. **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكّري الإسلام** (القاهرة: عين للدراسات الإنسانيّة والاجتماعية، 2000).

(63) العجم، رفيق. **المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصيته الإسلامية** (بيروت: دار المشرق، 1989)؛ والديب، عبد العظيم. "إمام الحرمين"، في **غياث الأمم في التياث الظّلَم** (الدوحة: الأوقاف والشؤون الدينية، 1400هـ).

نقد تصنيف المذاهب من الناحية الشّكليّة

	القرآن	السنّة	الاجماع	القياس	المصلحة	الاستحسان	العرف	رأي الإمام	رأي الصحابة	الاستصحاب
المالكية	√	√	√	√	√		√		√	√
الحنفيّة	√	√	√	√		√	√		√	√
الشافعيّة	√	√	√	√					√	
الحنابلة	√	√	√	√	√	√			√	√
الجعفريّة	√	√	√					√		√
الزّيديّة	√	√	√					√		√
الظاهريّة	√	√								√
الإباضيّة	√	√	√	√	√	√				√
المعتزلة	√	√	√	√	√	√				

الشكل 3-3 جدول يلخّص "مصادر التشريع" بوصفها "سمات التصنيف" للتمييز بين مذاهب الفقه الإسلاميّ. هذه الطريقة من التصنيف تتصف بالمحدوديّة في جوانب عديدة، منها مثلاً أحاديّة البعد والتعميم المفرط

نورد فيما يلي تحليلاً نقديّاً لتصنيف المذاهب التقليديّة من وجهة نظر علوم الإدراك المعاصرة[64]. وكنّا قد عرضنا في الفصل الثاني تعريفاً بفكرة التقسيم/التصنيف، وقارنّا التصنيف بناء على السمات مقابل التصنيف بناء على المفاهيم. ويمكن أن يستنتج المرء بناء على العرض التاريخيّ الذي أوردناه في هذا الفصل أن تصنيف المذاهب الفقهية بدأ "تصنيفاً على أساس المفاهيم" وانتهى "تصنيفاً على أساس السّمات". ذلك أن الفقهاء قد صنّفوا في البداية على أساس مقدار ما يعتمد أحدهم على الرّأي مقابل اعتماده على الأثر في إصداره فتاواه، وكان معيار التصنيف هو "مفهوم" العقل أو الرأي، حيث وثق به أهل الرّأي في الوصول إلى الحكم الشرعي أكثر من أهل الأثر الظني. غير أنّ هذا التّصنيف تطوّر بمرور الزّمن إلى تصنيف استمدّ اسمه من أسماء الأئمّة، واستمدّ سماته التصنيفيّة من قائمة من "مصادر التشريع" التي تطوّرت على أيدي الجيل الثّاني والثّالث من تلاميذ الأئمّة المذكورين. وهكذا فقد غدا تصنيف المذاهب الفقهيّة عمليّة ترجع إلى السمات التي قد يأخذ بها المذهب أو لا يأخذ (وهذه السّمات هي "المصادر"، الأولية منها والثانوية، وهي: القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، والإجماع، والقياس، والمصلحة، والاستحسان، والعرف، ورأي الإمام، ورأي الصحابي، والاستصحاب، وأدلة أخرى هامشية).

وفيما يلي نظرة ناقدة على تصنيف المذاهب على أساس السمات، بناء على التحليل النّظريّ المنظومي الذي عرضناه في الفصل الثّاني في معرض حديثنا عن التصنيف في علوم الإدراك.

1 - **إغفال معلومات تحليليّة مهمّة**: يلاحظ في التصنيف المذكور للمذاهب المبنيّ على السّمات أنّه يضيّع التشابه بين "المصادر" التي أعطيت أسماء مختلفة في مختلف المذاهب - من ذلك مثلاً التشابه بين مفهوم القياس عند الحنفيّة ومفهوم الاستصحاب عند الجعفريّة، ومفهوم المقاصد كما نجده

---

(64) من أجل بحث مستوفى يراجع: Keil, Robert, A. Wilson, and C. Frank, ed., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. London: The MIT Press, 1999.

عند المالكيّة ومفهوم المصلحة المرسلة كما نجده عند الشّافعيّة. كما إنّه يضيّع الفروق المهمّة بين ما أطلق عليه مصطلح "الإجماع" عند الظاهريّة والمالكيّة والجعفريّة، وما أطلق عليه مصطلح "الاستحسان" عند الأحناف والمالكيّة والمعتزلة. وهكذا.

2 - **التعميم المفرط**: جرى تمييز المذاهب أو التفريق بينها بناء على كونها أو عدم كونها تتبنّى هذه السّمة (المصدر) أو تلك، كالسنّة والإجماع أو الاستحسان أو العرف. غير أنّه، حتى تعريف تلك السّمات/المصادر، يتفاوت تفاوتاً كبيراً بين مذهب ومذهب، ولهذا فلا يمكن أن تكون أساساً دقيقاً للتصنيف وإلا وقعنا في تعميم غير دقيق .

3 - **الخيارات الثنائيّة الصارمة**: بالرّغم من أنّ الطّوفي يصنّف على أنّه حنبليّ، فإنّ طريقته في إعطاء المصلحة المدركة بالعقل حجية فوق الدليل الخاصّ (وهو الدليل الظني على أي حال) تجعله يختلف اختلافاً بيّناً عن أصول الحنابلة، بل الحق أن منهجه هو أقرب للمعتزلة. وكذلك الغزالي الذي يصنّف على أنّه شافعيّ، قدّم في **مستصفاه** قياسات بناها على التعليل بالمقاصد (غير المنضبطة) في باب المصالح المرسلة، مما يمكن أن يضعه في مكان ما بين المذهبين الشافعيّ والمالكيّ. كذلك فإنّ ابن تيمية -ومذهبه حنبليّ كما هو مفترض- قد أيّد مذهب المالكيّة في حجية عمل أهل المدينة، وأخذ به. ورفض النظّام، وهو منسوب إلى المعتزلة، الاجتهاد بطريقة القياس، وهو عينه موقف الظاهريّة والشّيعة. وهكذا فالأمثلة كثيرة في عدم دقة الخيار الثنائي بين أن يكون المجتهد منتمياً لمذهب معين أو غير منتم إليه أبداً.

4 - **إغفال تعدّد الأبعاد التصنيفية**: فالمذاهب تكوّنت تاريخيّاً وتشكلت بفعل عوامل عدّة، منها ما هو جغرافيّ، ومنها ما هو سياسيّ، ومنها ما يتعلق بأنظمة المحاكم في الأمصار المختلفة، كماعرضنا سابقاً، غير أنّ هذه العوامل لم تدخل في تصنيف المذاهب بناء على "أصولها"، بنفس الطريقة التي ذكرت فيها العوامل الثنائيّة الأخرى.

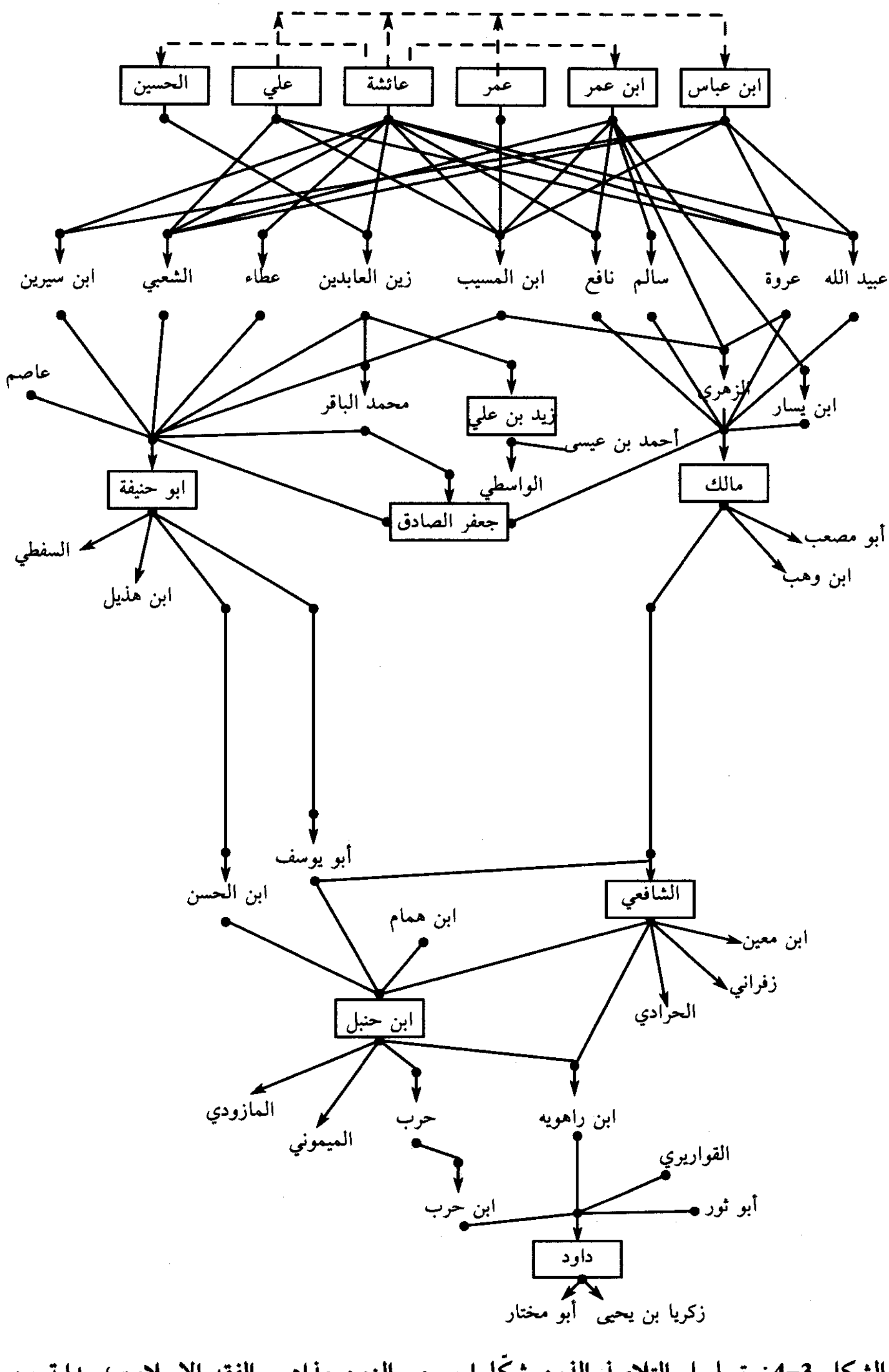
5 - **دوران المذهب حول شخصية الإمام**: بالإضافة إلى جوانب

المحدوديّة التي ذكرناها في الطريقة التقليديّة المبنيّة على السّمات/المصادر، فإنّ تسميات المذاهب الفقهيّة التقليديّة تعكس توجّهاً عامّاً نحو جاذبية الشخصيّات الفذّة لأئمّة المذاهب، بدلاً من توجيه الاهتمام إلى تفاصيل مناهجهم الفلسفية. ويبدو لي أنّ أثر الأئمّة تجاوز إطلاق أسمائهم على المذاهب، إلى حد أن نظريّات الأصول لم يجرِ الالتزام الصارم بها كمثل الالتزام بآراء الأئمّة ولو خالفت "أصول المذهب".

وسوف يقّدم الفصل الخامس تصنيفاً مفاهيمياً للنظريّات الحديثة حول الفقه الإسلاميّ، يتضمّن محاولة لتجنّب جوانب النقص للتصنيف التقليدي الذي عرضناه الآن والمبني على أساس السّمات المصدرية.

تسلسل التلاميذ والرّوايات

في محاولتي لوضع كلّ الأئمّة المذكورين أعلاه في منظور تاريخيّ واحد، صمّمت الشكل 3-4 بغرض تحليل بعض علاقات العلماء الأئمة بتلاميذهم، والتسلسل التاريخي للمذاهب. ويظهر في المخطّط مجموعة مختارة من ستّة صحابة رضي الله عنهم (وضعت أسماؤهم في مستطيلات الصف الأول)، واثني عشر من التّابعين، وسبعة أئمّة للمذاهب الشائعة (وتظهر أسماؤهم في مستطيلات متفرقة)، وبضعة نماذج من تلاميذهم.



الشكل 3-4: تسلسل التلاميذ الذين شكّلوا بمرور الزمن مذاهب الفقه الإسلاميّ؛ بداية من عدد مختار من الصّحابة، وانتهاء بعدد مختار من الأصوليّين.

ولقد قمنا باختيار هذه المجموعة المحدّدة بغرض التوضيح والشرح؛ فالأسهم على كلّ المستويات تبدأ من العالم المعلّم وتنتهي إلى تلاميذه؛ وقد أعددنا هذا المخطّط من خلال الرّجوع إلى عدد من المصادر[65]. والملاحظات التي تلي مبنيّة على تحليل هذا المخطّط.

1 - كانت سلاسل التعليم والرّواية التي تلقّاها التّابعون من الصّحابة وثيقة التداخل. كذلك فإنّ سلاسل التواصل بين التّابعين وأئمّة المذاهب وثيقة التداخل أيضاً، وإن كانت أقلّ من العلاقات المتداخلة بين الصحابة والتّابعين. ويُظهر المخطّط كيف أنّ مستوى التّواصل ظلّ ينخفض، جيلاً بعد جيل، حتّى أضحت المذاهب الفقهية تتطور تاريخياً في معزل بعضها عن الآخر بكل الاعتبارات العمليّة. وأعتقد أنّ ضعف التفاعل بين مذاهب الفقه أسهم في نقص الإبداع وقلة في تناقح الأفكار وسيطرة الآراء الجزئيّة على النظرة الكلية المقارنة، كما أدّى هذا إلى أن مختلف المذاهب قد أطلقت مصطلحات مختلفة على مفاهيم متشابهة.

2 - تظهر السلاسل أنه كان لعائشة وابن عبّاس وابن عمر رضي الله عنهم أثر عظيم على جيل التّابعين ككل، كما يظهر من أمثلة الرواة ومتلقي العلم التي ذكرناها في المخطّط. إلا أنّ أثر عائشة في الفقه عن طريق آرائها ورواياتها التي وصلت لنا من طريق آل البيت من نسل الإمام علي قد أثبتته مذاهب السنّة، ولم تقره مذاهب الشّيعة. ومن ناحية أخرى فقد كان لبعض الصحابة من أمثال عمر بن الخطاب أثر كبير على كثير من الصّحابة الآخرين من أمثال ابن عبّاس وغيره من آل البيت.

---

(65) أبو الفرج. صفة الصفوة، مرجع سابق؛ والدمشقي، حمد. **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، تحرير محمد عوامة، ط1 (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلاميّة، 1992)؛ وابن حجر، أحمد. **تقريب التهذيب**، تحرير محمد عوامة (دمشق: دار الرشيد، 1986)؛ وابن حجر. **لسان الميزان**، تحرير دائرة المعارف النظاميّة، ط3 (بيروت: مؤسسة الأعلامي للمطبوعات، 1986)؛ والذهبي، محمد. **سير أعلام النبلاء**، تحرير شعيب والأركسي الأرناؤوط؛ والبخاري، محمد. **التاريخ الكبير**، تحرير محمد الهاشمي الندوي (دار الفكر، بدون تاريخ)؛ والأصبهاني. **حلية الأولياء**، مرجع سابق، وأبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**.

3 - كان لجعفر الصّادق (المسهم الأكبر في الفقه الشّيعيّ، والذي سمّي باسمه مذهب الجعفريّة أو الإماميّة أو الإثني عشريّة) أثرٌ على كلّ المذاهب السنّيّة، من خلال مالك وأبي حنيفة وتلاميذهم وتلاميذ تلاميذهم.

4 - تعلّم الشّعبيّ وابن المسيّب من عدد كبير من الصّحابة، وأثّرا في مالك (من خلال الزّهريّ) وفي أبي حنيفة كذلك، وتأثر بهما كلّ من بعدهما من الأئمّة. وبالتالي فآراؤهما لها وزن خاص.

5 - تأثّر الشّافعي بمالك وبأبي حنيفة (من خلال أبي يوسف)، وتأثّر ابن حنبل بمالك (من خلال الشّافعيّ) وبأبي حنيفة (من خلال أبي يوسف ومحمّد بن الحسن)، وتأثّر داوود بابن حنبل وبالشّافعيّ (من خلال ابن راهويه). وتلقى جعفر وزيد -وهما إماما المذهبين الشّيعيّين المختلفين- تلقيا علمهما من نفس الطريق، وهو طريق عليّ زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم جميعاً.

6 - أقول أخيراً إنّه لا يمكن الإحاطة بتنوّع المناهج وتباين تأثيرات العلماء الأئمّة المذكورين على تلاميذهم من خلال مخطط السلاسل التبسيطي الذي أوردناه كشكل توضيحي هنا. فعائشة وابن عمر وابن عبّاس مثلاً نقلوا العلّم إلى عدد من التّابعين، غير أنّ قوّة تأثيرهم وطبيعة تأثيرهم على كلّ من أتباعهم تفاوتت بتفاوت عدد من العوامل الاجتماعيّة. فعروة بن الزّبير مثلاً كان ابن أخت عائشة، وبالتالي فقد كان أقرب إليها من كثير من تلاميذها الآخرين، وظهر أثر آرائها وشخصيّتها عليه أكثر من أثرها على أيّ صحابيّ آخر. وكذلك، فإنّ ابن عمر قد حرّر نافعاً وابن يسار من الرقّ، ومن هنا كان لهما به علاقة خاصّة ومتميزة. وكان ابن عبّاس ابن عمّ الرّسول ﷺ (وابن عمّ عليّ كذلك، رضي الله عنهما) وأعطاه هذا دائرة واسعة من العلاقات ومكانة متميزة في كلّ المذاهب الفقهيّة، سنية كانت أو شيعية.

عصر الانحطاط

ثمّ حلّت بعد فترة من الزمن المرحلة التي اصطلح على تسميتها بـ "عصر الانحطاط"، في الحضارة الإسلاميّة عموماً، وفي نظريّة أصول الفقه

الإسلاميّ خصوصاً، وذلك منذ أواسط القرن السّابع الهجريّ (القرن الثالث عشر الميلادي)، أي منذ أن سقطت بغداد في عام 656هـ في يد التتار[66]. منذ ذلك الزمن بدأ الفقهاء يسمّون أقوال إمام المذهب وتلاميذه "نصّاً في المذهب"، حتى حلّت هذه "النصوص" في الواقع محلّ النّصوص الأصليّة، أي نصوص الكتاب والسنّة. وفي عصر الانحطاط، لم يكن يسمح للفقيه أن يجتهد، اللهم إلّا أن لا يجد رأياً ورد عن الإمام أو أحد علماء المذهب يصلح لأن يقيس عليه من قريب أو بعيد وهو ما لم يحدث إلا نادراً[67]. فشغل هؤلاء أنفسهم بكتابة مختصرات لكتب من قبلهم في متون شديدة الإيجاز يغلب عليها الإلغاز، أو صياغة المتون نفسها في أبيات من الشعر المعقّد ينفق طالب العلم عمره في حفظها. وانتهى الأمر بعد ذلك إلى أن حدث ما سمّي "إغلاق باب الاجتهاد"، على الرّغم من أنّ وائل حلّاق وغيره عثروا على بعض بقايا الاجتهادات غير المقيّدة في مختلف المذاهب في تلك الفترة[68]. وقد كان العامل الذي أسهم أكبر إسهام في الإبقاء على بعض مذاهب الفقه في مناطق جغرافية معيّنة حتى وصلت إلينا هو المحاكم الشرعية، فقد كان لا بدّ لكلّ محكمة من تبعيّة صارمة لأحد المذاهب. ثم حدث في أثناء تلك الفترة انقسام للمذاهب في كلّ مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعيّة والدينيّة الإسلامية، حتى المساحات المخصّصة للصلاة في المساجد قسمت حسب المذاهب[69]. وكان التنافس ثم الصراع بين المذاهب شديداً إلى حدّ

(66) الأشقر، عمر سليمان. **تاريخ الفقه الإسلاميّ**، ط1 (الكويت: مكتبة الفلاح، 1982)، ص119.

(67) المجلّة، **مجلة الأحكام العدلية**، ص100.

(68) Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed," *Int. Journal Middle Eastern studies* 16, no. 1 (1984).

(69) رأيت بنفسي عدداً من هذه المساجد حيث خصصت أربع مساحات لصلاة جماعات من المذاهب الأربعة: الشافعيّة والمالكيّة والحنفية والحنابلة، منها مثلاً مسجد السلطان حسن في القاهرة. كما تظهر صور المسجد الحرام بمكة من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وضعاً مشابهاً. من ناحية أخرى فقد كانت مساجد الشيعة ولا تزال مفصولة عن مساجد السنّة.

أنّه قاد في نهاية المطاف إلى منازعات دامية وإلى تدمير عدد من المدن الكبيرة، وهو أمر تكرّر كما أشرنا إلى ذلك من قبل[70]. ثم تغيرت هذه التقسيمات والانقسامات في العصر الحديث، كما سيأتي.

(70) كنا قد عرضنا في المقطع 2-2 بعضاً من أسباب النزاعات الحنفية-الشافعيّة حول المحاكم.

الفصل الرابع

النظريات التاريخية في الفقه الإسلامي

نظرة عامة

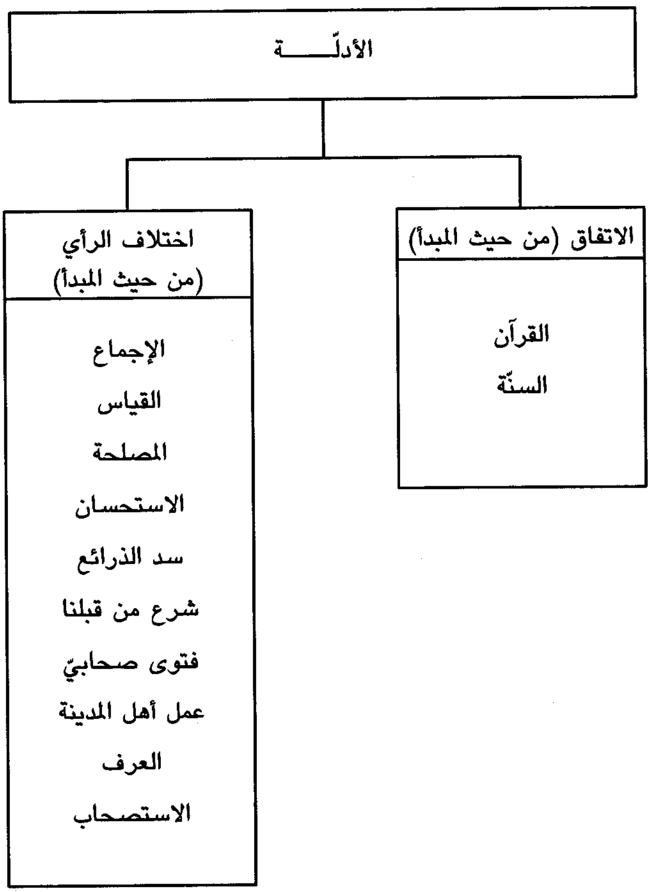
يهدف هذا الفصل إلى تقديم مسح واسع النطاق بغرض التمهيد للتحليل المنظومي الآتي لاحقاً للنظريّات الأصوليّة الأساسية للمذاهب التسع التاريخية التي ذكرناها سابقاً، وهي مذاهب المالكيّة والحنفيّة والشافعيّة والحنابلة والجعفريّة والزيديّة والظاهريّة والإباضيّة والمعتزلة. وسيركّز هذا التحليل على التصنيف الهرميّ التراتبيّ لمختلف النظريات وطرق الاستنباط، بمنهجية مقارنة. وسوف نقدّم في هذا الفصل بعض الأمثلة الفقهيّة لمجرّد التوضيح وليس لمناقشتها في حد ذاتها. ويلاحظ القارئ الكريم كذلك أنّ لغة هذا الفصل تتسم بالتجريد، ذلك لأنّ أصول الفقه أو فلسفة التشريع الإسلاميّ تستخدم فيها لغة ذات مصطلحات محدّدة. ولذلك قصدنا أن تكون الهوامش المتعلّقة بهذا الفصل عوناً للقرّاء المهتمّين ليرجعوا إلى تفصيلات أوسع في مصادر أخرى.

ويتناول المبحث الأوّل من الفصل المصادر الأصليّة للفقه الإسلاميّ، وهي القرآن والسنّة؛ ويستعرض المبحث الثاني الأدلّة اللفظية المرتبطة بهذه المصادر الأولية كما تبنّاها مختلف المذاهب؛ ثم يستعرض المبحث الثالث الأدلّة العقليّة أو المصادر الثانوية، والمرتبطة كذلك بالنصّ بشكل أو بآخر، كما سنشرح ذلك في موضعه. ثمّ يعرض المبحث الرّابع والأخير تحليلاً ناقداً لمختلف أنواع ومستويات "الأحكام" و"الأهلية".

4-1 المصادر الأصليّة / الكتاب والسنّة

"الأدلّة" هي المصادر والإجراءات التي يتبنّاها المذهب الفقهيّ ليستنبط

من خلالها الأحكام الشرعية. وتشمل الأدلّة مصدرين متّفقاً عليهما (من حيث المبدأ) عند كلّ مذاهب الفقه، ألا وهما الكتاب والسنّة، بالرّغم من خلافات كثيرة على تفاصيل معاني هذين المصدرين. لذلك فهذان المصدران هما المصدران الأوّليان الرئيسان. ثم تشمل "الأدلّة" مصادر أخرى للأحكام الشرعية، مثل "العرف" و"شرع ما قبلنا"، وطرقاً فقهيّة أخرى تسمّى تقليديّاً بمصادر التشريع الثانويّة، منها القياس، والإجماع، وسدّ الذّرائع، وغير ذلك. وتعود الفروق بين المذاهب إلى اختلافاتها حول تعريف أو حجية الدليل، أو إلى التعريف والحجية معاً.



الشكل 4-1: "الأدلّة" مصنّفة بحسب تبنّيها
(من حيث المبدأ) عند كلّ من المذاهب الفقهيّة

القرآن الكريم

القرآن الكريم الذي بأيدينا اليوم هو نفس المصحف (ما عدا علامات التنقيط والحركات) الذي كانت عليه النسخ التي أقرها الخليفة الثالث عثمان بن عفّان رضي الله عنه، بعد أن قامت بكتابتها "اللجنة" التي شكلها من كتّاب الوحي وأمرهم بالقيام بهذا العمل، ثم أقرّهم الصحابة على ما وصلوا إليه. وكانت فكرة جمع القرآن الكريم في مجلّد واحد بين دفتين قد بدأت تجتذب تأييد مختلف الصّحابة بعد وفاة النبيّ ﷺ، ولكن دون قرار حاسم بالجمع. إلا أنّ بدأ انقراض القرّاء، وخلاف المسلمين حول النسخ المختلفة والقراءات المختلفة، ووصل في عهد عثمان رضي الله عنه إلى مدى أبرز الحاجة إلى قرار بجمع المصحف في مجلّد واحد ونسخة معتمدة، بل إلى أن يأمر الخليفة بحرق كلّ النسخ الأخرى توحيداً للرأي وقطعاً للنزاع في هذا الموضوع بشكل قاطع. وكان ممّا قرّره عثمان رضي الله عنه في جمع النسخة المعتمدة أنّه في حال وقوع أي خلاف حول اللهجات تعتمد لجنة الجمع فيه لهجة قريش لأنّها لهجة النبيّ ﷺ. والقراءات العشر المشهورة المعروفة اليوم مكتوبة كلّها بحسب هذه الكتابة العثمانيّة لا سواها، وإنّما تبقى الفروق بينها في التنقيط والحركات، وهي زيادات أضيفت في مرحلة لاحقة على المصحف العثمانيّ[1]. وهكذا، فهناك اتّفاق على ما يمكن أن يسمّى بمصحف عثمان بين كلّ مذاهب الفقه دون استثناء.

غير أنّ هناك استثناء واحداً لهذا التوافق، وهو رأي تبنّاه عدد أقل من أصابع اليد الواحدة من فقهاء الشّيعة الجعفريّة في أثناء "فترة الانحطاط" التي ذكرت من قبل. فقد زعم هؤلاء أنّ هناك عدداً كبيراً من آيات القرآن الكريم لا يحتويها مصحف عثمان، كلّها تتعلّق بتولّي عليّ بن أبي طالب الخلافة ونحو ذلك من المسائل، بل وادّعوا أنّ بعض أصحاب النبيّ ﷺ قد أخفوا هذه الآيات لأسباب سياسيّة. غير أنّ كلّ مصادر السنّة والشّيعة التاريخيّة المعروفة

---

(1) راجع: ابن الجزري، محمد بن محمد. **النشر في القراءات العشر** (القاهرة: مكتبة القاهرة، بدون تاريخ).

اليوم، ليس فيها ذكر لأيّ اتّهام من هذا النوع. كما إنّه لم يؤيّد أي مرجع أو إمام شيعي في العصر الحديث هذا الكلام، ومرجعيات الشيعة اليوم على اختلاف مراتبهم، من الإمامين الخميني والصّدر، إلى السيدين فضل الله ومهدي شمس الدين، لا يؤيّدون هذا الرّأي، بل إنّهم شجبوه بقوة وأنكروه[2]. كما أنّني لم أعثر على رأي فقهيّ واحد مذكور في أيّ من كتب فقه الشّيعة الكثيرة؛ بني على أيّ من تلك "الآيات" أو "السور" غير الموجودة في القرآن الكريم الذي نعرفه اليوم. لهذا فإنّ من الصواب أن نقول أنّ المصحف العثمانيّ هو بحسب كلّ المذاهب الفقهيّة المصحف الوحيد المقبول والصّحيح المحتوي للقرآن الكريم، وأن أي ادعاء سوى ذلك من أي الأطراف أو على أي من الأطراف هو كلام غير مقبول.

ثم نرى ابن الجزري مثلاً يورد أكثر من ثمانين رواية لكلّ قراءة من القراءات العشر المعروفة اليوم[3]. لهذا فإنّ كلاً من هذه القراءات بلغ درجة التواتر كما أقرّت بذلك أيضاً كلّ المذاهب الإسلامية المعروفة.

وفيما يخصّ الفقه، ترجع كلّ المذاهب إلى آيات المصحف الذي بين أيدينا من أجل استنباط الأحكام، باستثناء رجوع الأحناف إلى مصحف ابن مسعود في بضع آيات، وباستثناء رجوع مختلف المذاهب إلى روايات آحاد لبضعة آيات أخرى (كما تلاها مثلاً عليّ، وأبيّ، وعائشة، وسالم، رضي الله عنهم). وهذه الروايات المختلفة لعدد محدود من الآيات (وقد ظلّ أصحابها متمسّكين بها حتى بعد اعتماد عثمان رضي الله عنه للنسخة الرّسميّة) هي روايات طفيفة الاختلاف لا تغيّر شيئاً من المعانى، بل ويتعامل فقهاء المذاهب معها على أنها أحاديث لا على أنّها آيات مثل بقيّة آيات القرآن الكريم[4]. والحنفيّة لا يعتمدون مصحف عبد الله بن مسعود إلّا لأغراض

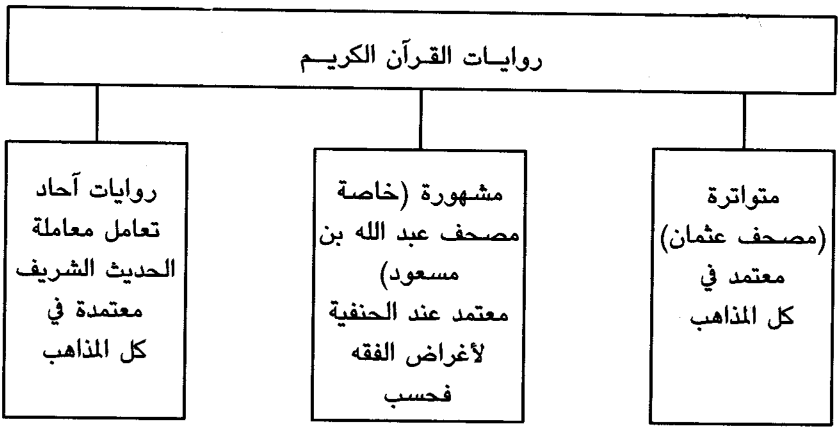
---

(2) العوا، محمد. **العلاقة بين السنة والشيعة**، ط1 (القاهرة: مطبعة السفير الدوليّة، 2006).

(3) ابن الجزري. **النشر في القراءات العشر**، مرجع سابق.

(4) الزرقاني، محمد. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1996)، ص182؛ وحسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ص22.

الفقه، وليس على أنّه مصحف للتلاوة، بناء على أنه على درجة المشهور ولم يبلغ التواتر حتى يعتبر قراءة معتمدة. كما أنّ آراء الحنفيّة التي طرحوها بناء على مصحف ابن مسعود لا تختلف في شيء عن مجمل آراء الجمهور على أي حال[5].



شكل 4-2: تصنيف روايات القرآن الكريم حسب درجة صحّتها

من ناحية أخرى، فإنّ المعتزلة وبعض علماء الأصول جعلوا مكانة ما أطلقوا عليه "العقل" في أعلى مكانة بين مصادر التشريع الأصليّة، حتّى بالمقارنة مع القرآن الكريم[6]. وينافح المعتزلة عن هذا الرأي بأنّ العقل له مكان أعلى من مكانة النصوص الشرعية لأنّه هو الأصل في الإيمان بالنصوص الشرعية نفسها. أمّا بعد أن يؤمن الإنسان بالنص الإلهي المنزل، فإنّ المعتزلة يؤكّدون على أنّه يصبح هو المعيار الذي يرجع إليه المسلم حتى بالحكم على العقل نفسه. من هذا نرى أنّ خلاف المعتزلة في هذه المسألة خلاف لفظي أو فلسفي، وأما فقه المعتزلة فهو مشابه جدّاً للمذاهب الأخرى، خاصة المذهب

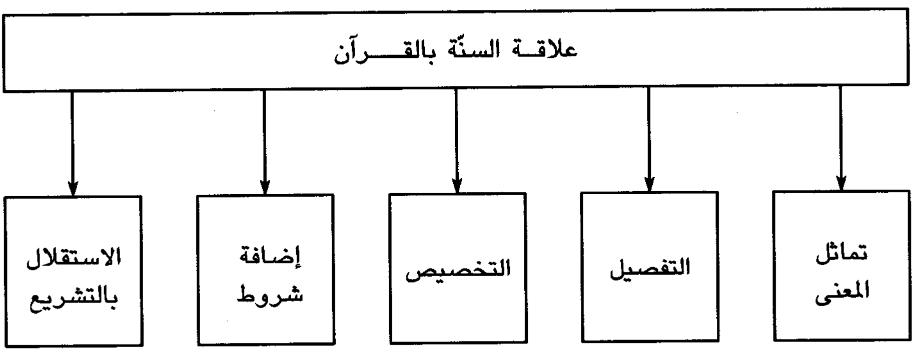
(5) انظر مثلاً: حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص23.

(6) عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 4، ص174؛ وعبد الجبار. **فضل الاعتزال**، مرجع سابق، ص139.

الشافعيّ (وهو ما سنبيّنه فيما بعد). و"تقديم العقل على الوحي" عند المعتزلة هو إذن موقف فلسفيّ كلامي وليس نظريّة أصولية في عمليّة استنباط الأحكام الشرعية.

السنّـة

السنّة هي ما رواه الصحابة من أقوال النبيّ ﷺ، وأفعاله، وتقريراته (ذلك لأنّ حضور النبيّ ﷺ لموقف ما وعدم اعتراضه عليه يعتبر موافقة وإقراراً منه على ما حدث، كما هو معروف عند المختصّين في هذا العلم). أمّا علاقة معاني السنّة بمعاني آيات القرآن الكريم (انظر الشكل 4-3) فهي تشمل: (1) معنى في السنة مماثلاً لمعنى في القرآن الكريم، (2) معنى في السنة هو توضيح أو تفصيل لمعنى عامّ في القرآن الكريم، (3) معنى في السنة هو تخصيص لعبارات عامة في القرآن الكريم، (4) معنى في السنة فيه إضافة شروط ما إلى أحكام عامّة في القرآن الكريم، وأخيراً (5) معنى في السنة فيه إنشاء حكم مستقلّ لم يرد في القرآن الكريم من قريب ولا بعيد. وتتّفق المذاهب الفقهية كلها على النقاط الثلاث الأولى وتختلف حول النقطتين الأخيرتين، وذلك حسب التفاصيل التالية.



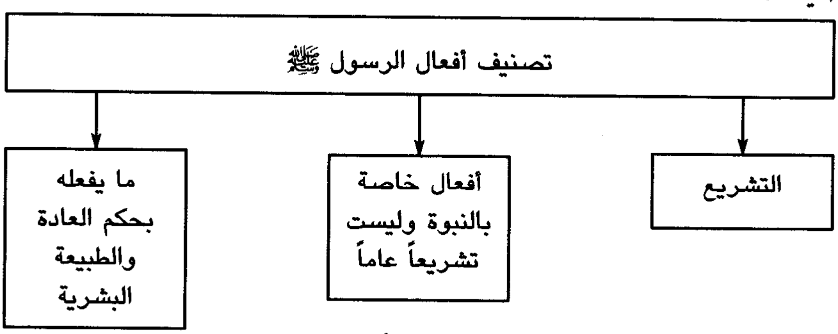
الشكل 4-3: تصنيف للعلاقات الممكنة بين الحديث والقرآن الكريم

إذا كان نصّ القرآن الكريم "عامّاً" وكان نصّ السنّة "خاصّاً" حول نفس المسألة، فإنّ الشّافعيّة والحنابلة والظاهريّة والزيديّة والجعفريّة يعتبرون حديث

الآحاد "مخصّصاً" للنصّ العام للقرآن، وهو بهذا يقيّد تعبيره العامّ، بينما يعتبر الحنفيّة هذا "التخصيص" نوعاً من النفي لعموم النصّ القرآني القطعي، ولهذا رفض الحنفيّة بشكل عام أن تضع روايات الآحاد قيوداً تتعارض مع ألفاظ القرآن الكريم العامة.

أمّا رأي الإمام مالك حول هذا الموضوع فهو أنه يسعى لإيجاد دليل يؤيد حديث الآحاد الذي يخصّص المعنى العامّ من آيات القرآن الكريم، فإذا لم يجد ما يؤيد الحديث رفض الأخذ به. وهذا الدليل الدّاعم الذي سعى الإمام مالك للحصول عليه إما أن يكون عملاً لأهل المدينة (وهو دليل تردّه كلّ المذاهب الأخرى بشكل مجمل)، أو أن يكون قياساً يؤيد معنى الحديث. فإذا لم يجد مثل هذه الأدلّة الداعمة فإنّه يستخدم منهج الترجيح ليردّ من خلاله حديث الآحاد في هذه الحالة.

أما إذا احتوى الحديث الشريف حكماً لا ورود له في القرآن الكريم بشكل مباشر، فإنّ كلّ المذاهب تقبل الأخذ بالحكم الذي ينطق به الحديث، على شرط ألّا يكون الحكم الذي فيه خاصّاً بالنبيّ ﷺ. والأفعال الخاصّة بالنبيّ ﷺ قد تكون أفعالاً خاصّة به من حيث كونه نبيّاً قد يشرع له ما لا يشرع للناس، أو أن تكون أفعالاً كان يفعلها بحكم الجبلّة البشرية لا التشريع، أو العادة لا العبادة، أي بحكم أنّه كان يعيش كغيره من البشر الذين عاشوا في القرن السّابع الميلاديّ في جزيرة العرب. ويعرض الشكل 4-4 هذه التصنيفات.



الشكل 4- 4: تصنيف أفعال الرّسول ﷺ
من حيث تضمّنها أو عدم تضمّنها للتشريع

وكان بعض المالكيّة والحنابلة قد أضافوا صنفين آخرين لأفعال الرّسول ﷺ لا يقعان تحت ما يفيد التشريع الملزم لكل مسلم، وهذان الصّنفان هما أفعال يفعلها "بالإمامة" أي بوصفه قائداً، وأفعال يفعلها "بالقضاء"، أي بوصفه قاضياً. فالقرافي مثلاً يجعل كلّ أفعال النبيّ ﷺ أثناء الحروب تنضوي تحت "تصرفه بالإمامة"، ومثلها قراراته ﷺ المتّصلة بالحكومة والسياسات كما هو المصطلح المعاصر، كما فصّلنا في الفصل الأوّل. وأضاف القرافي أنّ تصرفات الرّسول ﷺ بحسب تصنيفه هذا "تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً، أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود، فتصرّف فيها بطريق الإمامة دون غيرها" إلى آخر ما قال مما ذكرناه في الفصل الأول. فأفعال الرّسول ﷺ مثلاً بالقضاء هي تشريع يختص بالقضاة المختصين بالحكم في المحاكم المختصة بالقضايا، وليست لكلّ مسلم. وقد تابع بحث القرافي حديثاً الطاهرَ بن عاشور (وهو من المالكيّة أيضاً) فأضاف أنواعاً أخرى من أفعال الرّسول ﷺ لأغراض محدّدة، بحيث تخرج عن كونها تشريعاً عامّاً، مثل: النصيحة، والمصالحة، والتأديب، وتعليم الحقائق العالية (وهو ما سنفصّل فيه القول في الفصل السّادس).

ويجعل الإباضيّة ما أطلقوا عليه "عبادات الرّسول" ﷺ خاصّة به، ويقصدون بذلك تلك العبادات التي كان يفعلها دون أن يداوم عليها؛ بينما ترى المذاهب الأخرى هذه الأفعال "مندوبة" إذ لم يداوم عليها الرسول ﷺ. وفرّق بعض المعتزلة بين ما أطلقوا عليه كذلك "عبادات الرسول" ﷺ، والتي اعتبروها الأفعال الوحيدة من أفعاله الملزمة لكلّ مسلم، وبين بقيّة أفعاله، والتي يعتبرونها من المعاملات المتغيرة. إلا أنّنا لا نملك معياراً واضحاً يمكنّنا من التفريق بين ما يمكن أن نعتبره "عبادات" وما يمكن أن نعتبره "معاملات"، ولم نجد هذا مكتملاً حتّى في نظريّة المعتزلة تلك. ونقدم لاحقاً عرضاً لآراء العلماء في هذا المعيار المنشود بين العبادات والمعاملات.

و"اجتهاد الرسول" ﷺ -من حيث أصله ومن حيث مداه- هو موضع خلاف طويل بين المذاهب الأصولية، وفي رأيي أنّنا لم نصل بعد إلى جواب

شافٍ كذلك حول مدى هذا الاجتهاد وقد أثبت أصله الجمهور. وخالف الظاهريّة وبعض الفقهاء من مذاهب أخرى رأي الجمهور الذين يقولون بإمكانيّة اجتهاد النبيّ ﷺ[7]. وبنى ابن حزم مخالفته للأكثريّة على أنّ اجتهاد البشر "ظني"، في مقابل "اليقين القطعي" الذي يقدّمه الوحي، الذي قال إنه متاح للنبيّ ﷺ في كل وقت[8]. بينما كانت حجّة أبي حامد الغزالي والجمهور أنّ وصف النبيّ ﷺ نفسه للوحي يدلّ على أنّ الوحي لم يكن ينزل عليه حسب طلبه في كل وقت، فلزم أن يجتهد حتى ينزل الوحي ليصحح إن كان الرأي الاجتهادي خلاف الأولى[9].

وثار الخلاف -في باب اجتهاد النبيّ ﷺ- في معنى "الوحي" المذكور في القرآن الكريم في عدة مواضع[10]. فقد فسّر بعض المفسرّين أنّ تلك الآيات تعني أنّ: "كلّ ما ينطق به الرّسول ﷺ فهو وحي"[11]. بينما رفض أكثر المذاهب هذا التفسير، لأنّهم رأوا أنّ في حديثه ﷺ ما هو "من شؤون دنياكم" كما قال هو ﷺ، ومنه ما هو مخصّص لمقاصد معيّنة، كما مر آنفاً.

ثمّ إن هناك حواراً ما زال حياً بين الأصوليين الذين اتّفقوا على مبدأ ممارسة النبيّ ﷺ للاجتهاد، وهو حول ما إذا كان هذا الاجتهاد قابلاً للخطأ.

---

(7) الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1992)، المجلد 1، ص426.

(8) ابن حزم، علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، ط1 (القاهرة: دار الحديث، 1983)، المجلد 5، 124.

(9) الغزالي. **المستصفى**، المجلد 1، ص346؛ وانظر: البخاري. **الجامع الصحيح**، الحديث رقم 2.

(10) ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]، ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: 15]، ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: 44-45].

(11) راجع: عبد الخالق. **حجّية السنّة**، (القاهرة: دار الوفاء، 1981)، ص166؛ ومؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة في الرياض، الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة وبحوث أخرى - الاجتهاد في الفقه الإسلامي ومواضيع أخرى، (الرياض: قسم الثقافة والمنشورات)، 1984، ص34.

فمع أنّ القرآن الكريم يصحّح النبيّ ﷺ في عدّة مواضع معروفة[12]، فإنّ عدداً من الفقهاء رفضوا إمكانيّة وقوع الخطأ في اجتهاد النبيّ ﷺ، بناء على عصمته كنبي من الخطأ[13]. غير أنّ أكثر المذاهب تقرّ بإمكانيّة الخطأ في اجتهاد النبيّ ﷺ على شرط أن يأتي التصحيح على الفور عن طريق الوحي[14]، اللهم إلّا إذا كان الأمر يتعلّق بأمر من أمور الدّنيا.

غير أنّ التفريق القاطع بين ما هو من أمور الدّنيا وما ليس كذلك يبقى غير محسوم -فيما يبدو لي!- وإليك هذا المثال حول خطأ في أمر من أمور الدّنيا ورد في الحديث المعروف بحديث "تأبير النخل"[15]. فقد ورد حديث في صحيح مسلم كما يلي: عن موسى بن طلحة عن أَبيه قال مررت مع رسول اللَّه ﷺ بقوم على رءوس النَّخل، فقال: ما يَصنع هَؤلاءِ؟ فقالوا: يلقِّحونه، يَجعلون الذَّكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول اللَّه صلَّى اللَّه عليه وسلَّم: ما أظنّ يغْني ذلك شيئا. قال: فأُخْبروا بذلك فترَكوه، فأُخْبِرَ رسولُ اللَّه صَلَّى اللَّه عليه وسلَّم بذلِك، فقال: إنْ كان ينْفعهم ذلِك فلْيصنعوه، فإنِّي إنَّما ظننت ظنًّا فلا تؤاخذوني بالظنِّ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا فَخُذُوا به فإنِّي لَن أكْذب على اللَّه عزَّ وجل. وفي رواية: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر. وزاد رواة آخرون تعقيباً له ﷺ يقول فيه: أنتم أعلم بدنياكم.

وحديث آخر يزيد في إشكالية تحديد مجال "أمور الدّنيا" هو حديث "الغِيلة"[16]. إذ يروي مسلم ومالك أنّ النبيّ ﷺ قال: "كدت أنهاكم عن

---

(12) انظر مثلاً الآيات: سورة الأنفال، آية 67، وسورة التوبة، آية رقم 43، وسورة عبس، آيات 1-3.

(13) الآمدي، علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ، المجلد 4، ص99.

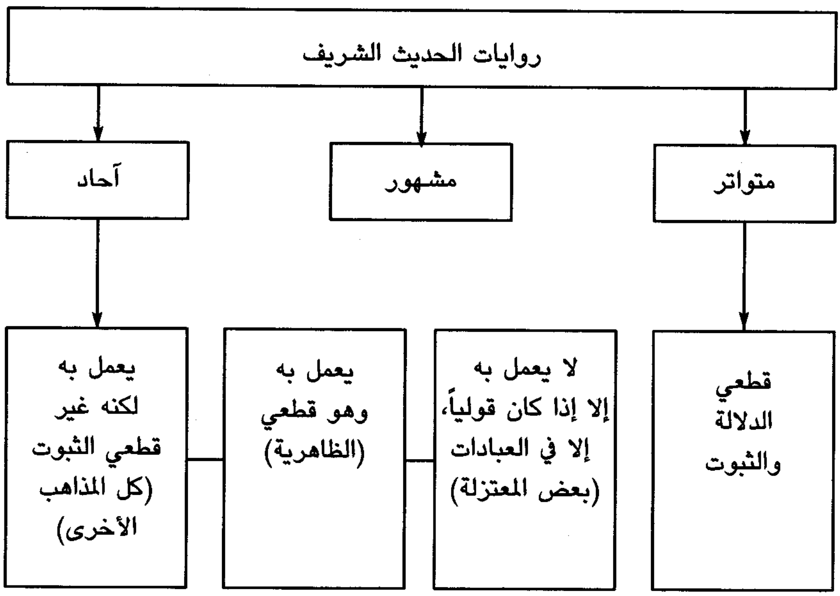
(14) **حجّية السنّة**، ص231؛ **الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة وبحوث أخرى**، ص44.

(15) وهناك عدّة روايات للحديث، راجع: عيسى، عبد الجليل. **اجتهاد الرسل**، (الكويت: دار البيان، 1948)، ص132.

(16) الغيلة هي الجماع في وقت إرضاع الطفل. وكان العرب قبل الإسلام يعتقدون أنّ مما يضرّ بالطفل الرضيع أن تحمل أمّه في فترة رضاعه.

الغيلة، ثمّ رأيت الرّوم والفرس يفعلونه فلا يضرّ أولادهم"[17]. فهذان الحديثان وأمثالهما يجعلان قضيّة تحديد ما هو من أمور الدنيا أمراً غير محسوم فيما يبدو لي، والأمر يحتاج إلى بحث.

وأما ما يتعلق بتصنيف الأحاديث من حيث ثبوتها، فالأحاديث الصّحيحة تصنّف على أنّها متواترة، أو مشهورة، أو آحاد. والأحاديث المتواترة قطعيّة الثبوت عند كلّ المذاهب كقطعية ثبوت القرآن الكريم، ذلك لأنّها نقلت عن عدد كبير من الصحابة (وتقدير هذا العدد يتفاوت بين الآراء) يستحيل تواطؤهم على الكذب. والأحاديث التي يشملها هذا الصنف تكون حول أصول الإسلام والعبادات التي يعرفها كل مسلم (كشعائر الصلاة، وأفعال الحجّ، والصّيام، وما إلى ذلك).



شكل 4-5 تصنيف روايات الحديث الشريف من حيث عدد الرّواة

(17) مالك. **الموطّأ**، ص418؛ مرجع سابق، ومسلم. **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ص542.

غير أنّ تلك الأحاديث المتواترة لا تشمل الأحاديث القوليّة إلا نادراً. ويتراوح تقدير عدد الأحاديث المتواترة كلها بين اثني عشر إلى ثمانين حديثاً. وتواتر تلك الأحاديث يعني كذلك عند كلّ المذاهب أنّ من واجب كلّ مسلم الإيمان بها إلى جانب العمل بها.

أمّا الصنف الثاني من الحديث فهو "الحديث المشهور"، والذي يرويه عدد من الرواة لا يبلغون في الكثرة حد التواتر أي الحد الذي يجعل من المستحيل تواطؤهم على الكذب أو الخطأ، ويشمل هذا الصّنف عدداً صغيراً من الأحاديث الموجودة في كتب الحديث المتداولة (ولا يصل عددها إلى مئة حديث عند كلّ من أحصاها)، ممّا يجعل أثرها العملي محدوداً.

أمّا مجموعة الحديث التي تشكّل الأكثرية الغالبة من الأحاديث الشريفة فهي فئة حديث الآحاد. وقد اعتمدت كلّ المذاهب الفقهيّة، باستثناء قلة من المعتزلة، على هذا الصنف من الحديث من أجل استنباط جل فقهها. وقد نقلت تلك الأحاديث عن طريق سلسلة واحدة أو سلاسل قليلة من الرّواة تختلف عادة ألفاظ روايات بعضهم عن بعض اختلافاً قليلاً. وعمليّة التثبّت من كفاءة الرواة وصحة الحديث سنداً أي نقلاً تنطوي على تفاصيل واسعة يجدها المرء في كتب علوم الحديث الشريف(18).

ولكي يعتبر الحديث صحيحاً، لا بدّ أن يكون صحيحاً في سنده ومتنه معاً. ولكي يعتبر الحديث صحيح المتن يجب: أن يكون متنه صحيح اللغة، وألّا يتعارض مع حديث آخر، وألا يتعارض مع العقل أو القياس بحيث لا يمكن التوفيق بينهما(19).

غير أنّه تاريخياً قد حدث قصور في نقد المتون وحكم على صحّة الحديث غالباً بناء على سنده فحسب، وأثّر الخلاف بين العلماء حول سند

(18) راجع مثلاً: ابن الصلاح، أبو عمرو. **المقدّمة في علوم الحديث** (بيروت: دار الفكر، 1977).

(19) شرح جيد في: الخشوعي، الخشوعي. **غاية الإيضاح في علوم الاصطلاح** (القاهرة: جامعة الأزهر، 1992)، ص74.

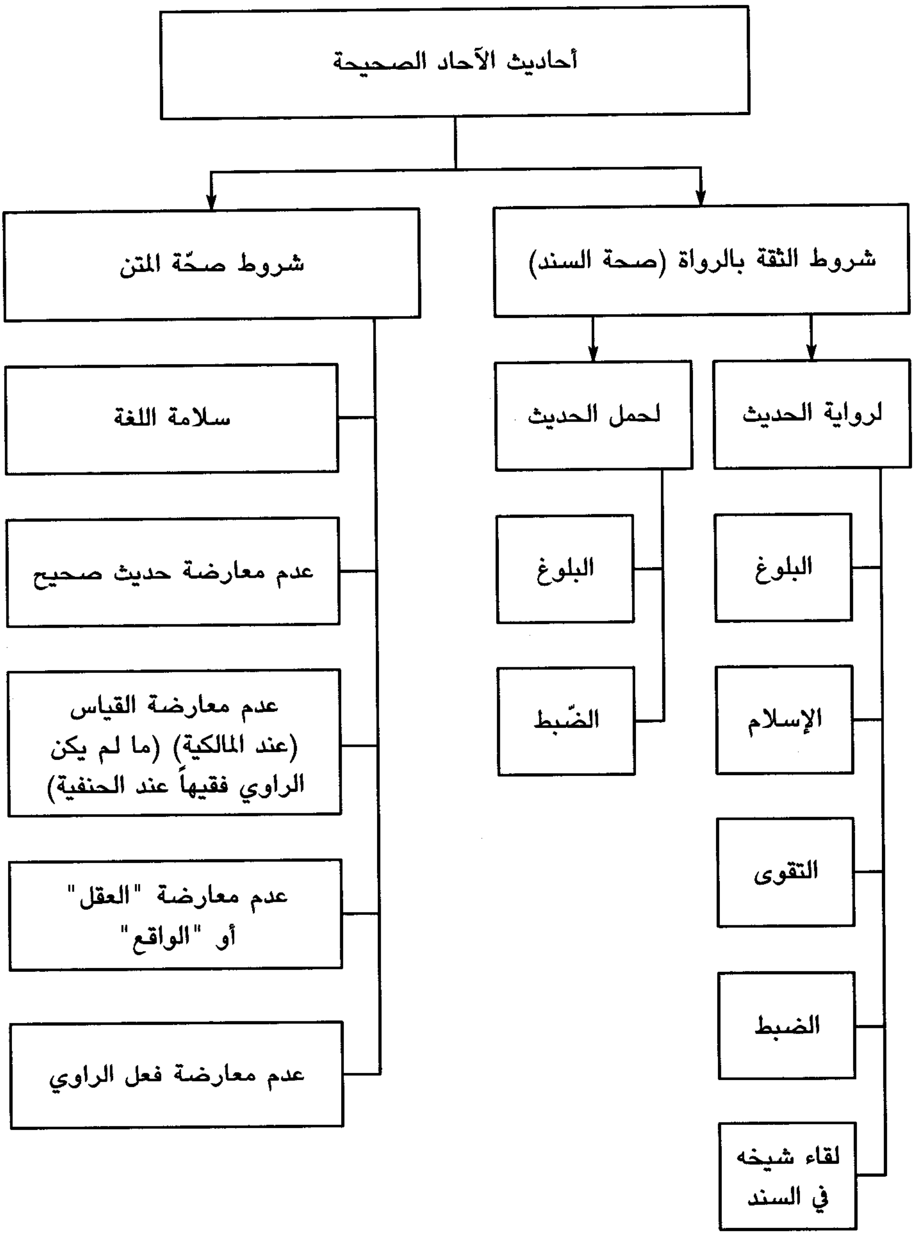
الأحاديث المختلفة على الفقه تأثيراً معتبراً. يجد القارئ في الشكل 4-6 ملخّصاً للمعايير المستخدمة لقبول السند والمتن.

وإذا ثبتت صحّة الحديث فإنّه يكون عند الظّاهرية "قطعيّاً" و"مطلقاً"، أي أنّه يعمل به في استنباط الأحكام الفقهيّة العملية، وهو في نفس الوقت واجب الاعتقاد به ولو كان حديث آحاد. بينما تعتبر كلّ المذاهب الأخرى حديث الآحاد موجباً للعمل به في الفقه، ولكنّه ليس جزءاً ممّا يجب الاعتقاد به. ويفرّق بعض المعتزلة بين الأحاديث القوليّة والفعليّة (وتشمل هذه الأخيرة سكوت الرّسول ﷺ عن أمرٍ ما)، إذ لا يعتبرون الأحاديث الفعليّة أدلّة يعمل بها للتشريع (أي تلزم كلّ مسلم) إلّا في مجال العبادات، وهم يعتبرون "الأحاديث القوليّة" من ناحية أخرى أدلّة يعمل بها للتشريع في العبادات وفي المعاملات معاً. غير أنّ التفريق بين العبادات والمعاملات سؤال آخر بقي غير محسوم. وتعتبر أكثر المذاهب أنّ العبادات هي الأمور التي "غير معقولة المعنى"، لكنّ هذا أيضاً لا يعطي جواباً حاسماً[20].

إنّ تصحيح حديث شريف من جهة السند يتطلّب عدداً من الشّروط لحمل الحديث أي تعلّمه، ويتطلّب عدداً من الشروط الأخرى لنقل الحديث أي روايته، وهذا محلّ اتّفاق كلّ المذاهب نظريّاً. فحتّى يكون المرء قابلاً لحمل الحديث فلا بدّ أن يكون بالغاً (أكثر الأقوال حول السنّ التي يعتبر الرّاوي فيها بالغاً تتفق على أنّه ينبغي ألّا يقلّ عن سبع سنين)، وأن يكون معروفاً بالضّبط (أي قوة الذاكرة). وحتّى يروي الحديث لا بدّ أن يكون الرّاوي بالغاً مسلماً تقيّاً ضابطاً، وأن يكون السند متّصلاً بينه وبين النبيّ ﷺ ليس فيه انقطاع في اللقاء بين الرّواة ومشايخهم.

---

(20) كنت قد قمت بعمل دراسة مسحيّة للآراء ذات العلاقة بمحاولات التفريق النظري بين العبادات والمعاملات في كتابي: عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص64-67.



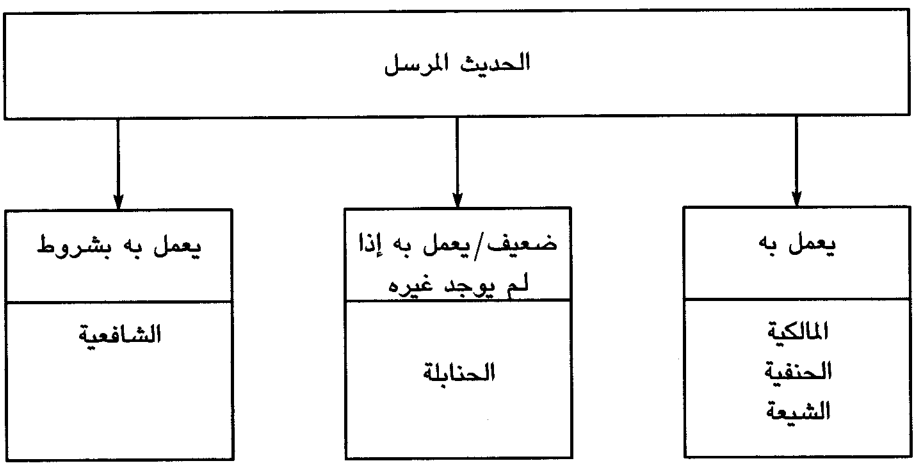
الشكل 4-6:
شروط صحة حديث الآحاد عند علماء الحديث من السلف

أمّا تحديد التفاصيل الدقيقة لكلّ من هذه الشروط فهو محل خلافات كثيرة عند علماء الحديث، حتّى ضمن المذهب الواحد. يضاف إلى هذا أنّ هناك انقساماً بيّناً في منهج الحكم على ثقة الرّواة بين المذاهب السنّيّة (المالكيّة، والشّافعيّة، والحنفيّة، والحنبليّة، والظاهريّة)، ومذاهب الشّيعة (الجعفريّة، والزيديّة)، والإباضيّة - كل لديه مجموعته الخاصّة من الرواة الثقات. فيعتبر أهل السنّة كلّ الصحابة عدولاً، وكذلك التابعون، بما فيهم آل البيت الذين هم أئمّة الشّيعة، أو من اعتبر من أئمة الإباضيّة (ولقب الشيعة والإباضيّة لم يطلق كما رأينا إلّا متأخراً بعد تأسيس هذين المذهبين). غير أنّ الأجيال المتأخرة من الشيعة والمعتزلة لا يعتبرون عند أهل السنّة عدولاً على وجه العموم في رواية الحديث الشريف، بسبب ما يتهمهم به أهل السنّة من "الابتداع". بينما لا يقبل الجعفريّة والزيديّة أحاديث الصّحابة أنفسهم (إلّا قلة من الصحابة الذين يعتبرونهم من آل بيت النبيّ ﷺ الذين لم يبدلوا، دون غيرهم). ويرجع هذا الموقف إلى حدّ بعيد إلى النزاع بين عليّ من جانب وبين معاوية وعائشة من جانب -رضي الله عنهم-، وهو نزاع انقلب إلى حرب أهليّة في موقعة الجمل في عام 37 للهجرة/ 657م، كما هو معلوم. ومع ذلك، فإنّ الأحاديث وروايات الأئمة التي اعتمدها الشيعة أنتجت فقهاً مشابهاً إلى حدّ كبير للأحكام التي توصّل إليها فقهاء السنّة (ما عدا بعض الفروق الثانويّة في بعض الأحكام، والتي لا تتجاوز في حجمها حجم الفروق بين مذاهب أهل السنّة بعضها عن بعض -في رأيي-). ويبدو لي إنّ الفروق الحقيقيّة بين الشيعة والسنّة توجد في مسائل تتعلق بعلم الكلام (وهي مسائل "فلسفية" وليست "عقيدية"، رغم دعاوى الطرفين في هذا الشأن)، وفي بعض المواقف السياسية والتعبير عنها بأدب أو بغير أدب (خاصة المواقف السياسيّة حول الصحابة وقضية الخلافة قبل وبعد الحرب الأهليّة التي ثارت بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم جميعاً). كما أن الإباضية أيضاً انتهى بهم الاجتهاد إلى فقه مشابه إلى حدّ بعيد لفقه بقيّة المذاهب، بالرّغم من الفروق التاريخيّة السياسيّة أيضاً بينهم وبين بقيّة المذاهب[21].

---

(21) راجع مختصراً مفيداً في هذه المسائل في: العوا. **العلاقة بين السنة والشيعة**، مرجع سابق، ص34-48.

والشّرط الأخير لعدّ الراوي مقبول الحديث، وهو كون سند حديثه متّصل بينه وبين النبيّ ﷺ، هو شرط ثار حوله خلاف متشعب بين المذاهب. فإذا كان في السند نقص في راوٍ أو أكثر في أول السّند أو أوسطه أو آخره فإنّ المصطلحات المستخدمة لوصف النقص تختلف، ويختلف قبول الحديث من حالٍ إلى حالٍ عند علماء الحديث، وهي فروق أدّت إلى فروق كثيرة في الآراء الفقهيّة. فالحديث المرسل مثلاً (وهو حديث ينسب إلى النبيّ ﷺ مباشرة، سقط من سلسلته أحد الرّواة عن الصحابة أو الصّحابيّ الراوي نفسه) له أثر في الخلافات الفقهيّة بين المذاهب (انظر إلى شكل 4-7)، فالمالكيّة والأحناف يقبلون هذه الحديث من التابعين فحسب أي أن يكون النقص في السلسلة في عدم ذكر الصحابي الراوي، والشافعي لا يقبل مثل هذا الحديث إلّا مع أدلّة مؤيدة له، مثل ورود الحديث برواية أخرى (وإن كانت مرسلة أيضاً). وأمّا الجعفريّة والزيديّة فلا يقبلون مثل هذا الحديث إلّا رواية عن أئمّتهم. أما الإمام أحمد، فيعتبر الحديث المرسل ضعيفاً سنداً، ولهذا لا يعمل به إلّا إذا لم يجد حديثاً غيره في المسألة، ومع ذلك يعطي الإمام أحمد الحديث الضعيف مكاناً فوق الأدلّة الثانوية (مثل القياس).



الشكل 4-7: مواقف بعض المذاهب الفقهية من الحديث المرسل

أمّا متن الحديث نفسه (الذي هو من درجة أحاديث الآحاد)، فلا بدّ أن يرد في جمل كاملة، كما أن الحديث لا يُقبل متناً إذا تعارض مع أحاديث أخرى "قطعيّة" أو مع القياس (عند المالكيّة، أو ما لم يكن الرّاوي فقيهاً عند الحنفيّة). ولا يُقبل الحديث المرسل إذا كان يناقضه عمل الرّاوي نفسه أو كان يناقض "العقل" عند المعتزلة[22].

غير أنّه يبدو لي أنّ نفس مصطلحات "التعارض"، و"القطع"، و"العقل" كما استخدمت في تلك المذاهب الفقهيّة تحتاج إلى نقد وتجديد فلسفيّ، كالذي نتغياه في هذا الكتاب. ومن جانب آخر، فإنّ الشرط على أنّ الأحاديث لا يجوز أن تناقض "العقل" أمرٌ ينطوي على إشكالية جدلية، لأنّ الغزالي وغيره من الفقهاء ممّن أدخلوا العقل في مصطلحاتهم، وصفوه بأنّه "ما يقبله الحس ويعرف بالتجربة"[23]، وهذا يتغير ويتطور.

يتركّز بحثنا في المبحث التالي على عرض موجز للأدوات اللغويّة التي استخدمتها مختلف المذاهب في استنباط الأحكام من مصادرها الرئيسيّة التي عرّفنا القارئ بها في المبحث الحاليّ.

4-2 الأدلّة اللفظية المبنية على النّصوص

نظرة عامّة

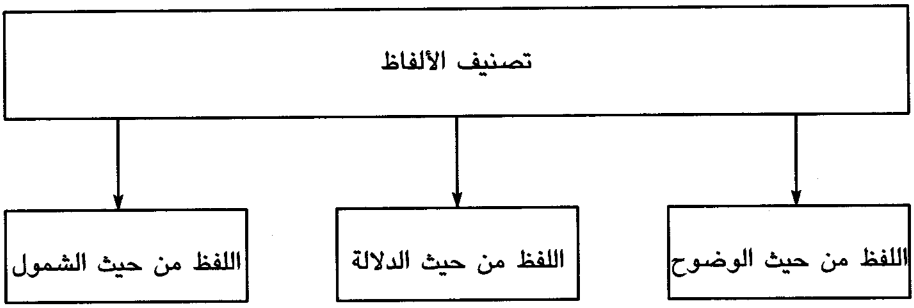
حينما يتحدّث الفقهاء عن "دليل" من القرآن أو من السنّة، فإنّما يعنون في الواقع حكماً يؤخذ من دلالة لفظ معيّن من آية أو حديث شريف، وينطبق عليه وصف أحد أصناف الألفاظ التي يشرحها هذا المبحث. فالألفاظ تصنّف حسب: وضوحها، ودلالتها، وشمولها، وهذه التصنيفات لها آثار في استخلاص المعاني والأحكام عند كلّ المذاهب الفقهيّة. وبتطوّر المذاهب

---

(22) البصري، محمد. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خالد الميس، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983)، المجلد 2، ص153.

(23) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص142.

الفقهيّة تاريخياً وازدياد تقبّل الفلسفة اليونانيّة بين الفقهاء الأصوليين، انتهى الأمر بهذه التصنيفات إلى أن أصبحت مشابهة تماماً للتصنيفات في كتب المنطق التي شاعت عند اليونان، سواء في محتواها أو في بنيتها، وهذا ما سوف يبيّنه هذا المبحث فيما يقدمه من عرض لبعض تفاصيل هذه التقسيمات.

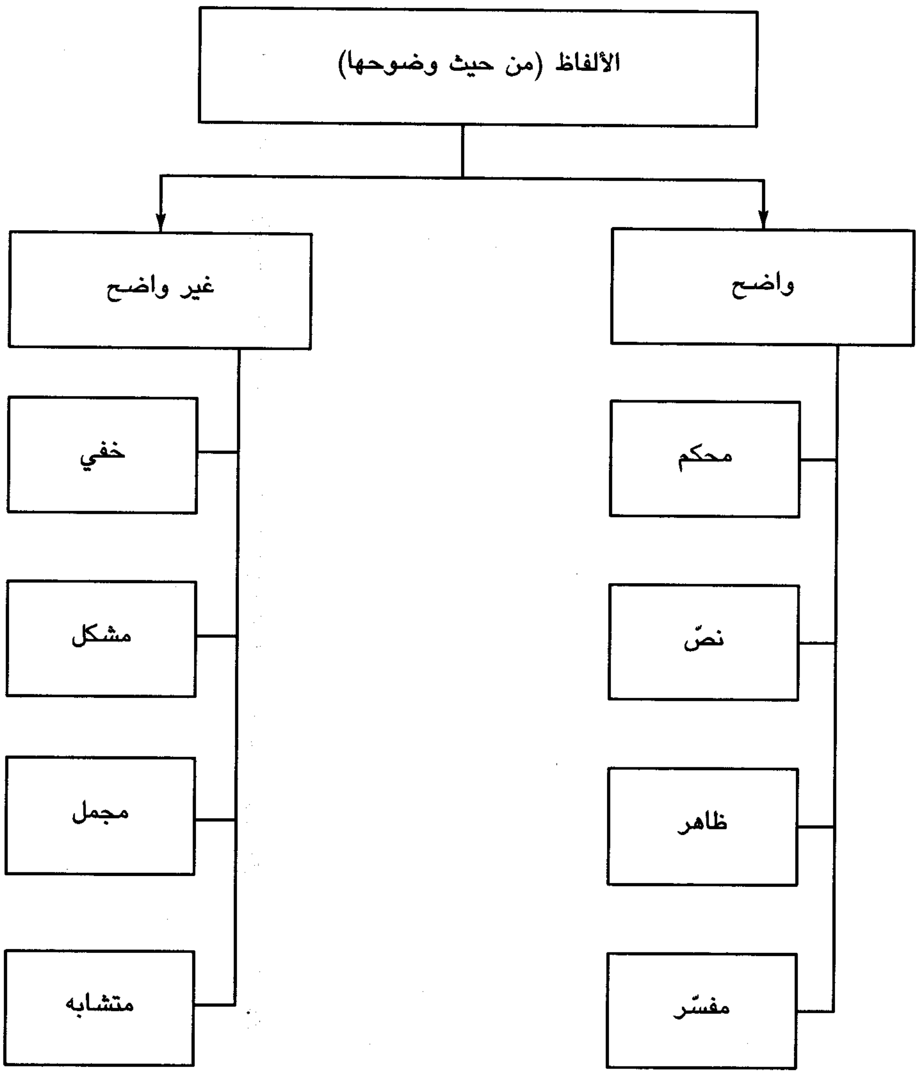


شكل 4-8: الألفاظ من حيث وضوحها، ودلالتها، وشمولها

الوضوح

هناك اتّفاق بين المذاهب حول تصنيف جانبين متقابلين للوضوح، بحيث تصنّف الألفاظ على أنّها إما "واضحة" أو "غير واضحة"[24]. ويقسم الفقهاء العبارات الواضحة أيضاً إلى أربعة مستويات من الوضوح، من أشدّها وضوحاً إلى أقلّها وضوحاً، فتوصف العبارة على أنّها نصّ "محكم" أو "نصّ" أو "ظاهر" أو "مفسّر". وهذا التقسيم مبنيّ على ثلاثة معايير: إمكانيّة التخصيص، وإمكانيّة التأويل، وإمكانيّة النسخ.

(24) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص109.



شكل 4-9 تصنيف الألفاظ الواضحة وغير الواضحة

فاللفظ المحكم هو تعبير واضح "لا يحتاج إلى أي تخصيص أو تأويل"، و"ثبت أنّه لم ينسخ" (أي في عهد النبيّ ﷺ)[25].

	إمكانية التخصيص	إمكانية التأويل	إمكانية النسخ
محكم	لا	لا	لا
نصّ	نعم	نعم	لا إلا بدليل
ظاهر	نعم	نعم	نعم
مفسَّر	يعتمد على الدليل "المفسِّر"		

شكل 4-10 تصنيف الألفاظ الواضحة
من حيث إمكانية تخصيصها وتأويلها ونسخها

ومثل هذا اللفظ المحكم يتضمّن معنى أكثر تأكيداً من كلّ الألفاظ الأخرى، أي إنّه هو يخصص أو يؤوّل أو حتى ينسخ الألفاظ الأخرى "المتعارضة". إلا أنه يبدو لي -بداية- أنّ شرطَي "ثبوت" عدم النسخ، وثبوت "عدم التعارض" ينطويان على إشكالية، ذلك لأنّ النسخ والتّعارض كلاهما قد ادُّعيا كثيراً دون دليل، ودون منهجية ثابتة، وهذا ما سوف نفصله لاحقاً.

أمّا "النصّ" فهو عند الفقهاء لفظ واضح ولكنّه قابل لأن يخصص بلفظ آخر، كما إنّه يمكن أن يُنسخ بظهور دليل "معارض"[26]. والدليل الذي فيه من القوّة ما يخصص، أو يؤوّل، أو ينسخ "النصّ" يجب أن يكون هو نفسه نصّاً أو محكماً.

ومثل هذه المقاربة اللغويّة البحتة للأدلة الشرعية لإعطاء بعض دلالات ألفاظها أولويّة على بعضها الآخر يتبنّاها جماهير الفقهاء من مختلف مذاهب

(25) المرجع السابق، ص112، يرد فيما بعد ذلك تحليل أكثر لموضوع النسخ.
(26) المرجع السابق، ص114.

الفقه. غير أنّ بعض الفقهاء اقترحوا أدلّة خارج "النصّ" يمكنها "معارضة" هذا النصّ، منها مثلاً المصلحة والعرف. فالطوفي مثلاً، وهو فقيه حنبليّ بارز، قدّم المصلحة على النصّ الخاص "الظني". وابن عابدين، وهو فقيه حنفيّ بارز، قيّد معنى النصّ بالعُرف، كما سيأتي. ومثل هذه الآراء تواجهنا بسؤال رئيسيّ حول "قطعيّة" اللفظ الواضح الذي وضع تحت درجة "النصّ" حسب اصطلاح مذاهب الفقه، والذي أدّى إلى مقدار كبير من الجمود في التعامل مع الواقع. وهذه النقطة ذات أهمّيّة خاصّة، ولذلك فسوف نبحثها مستقلة في سياق بحثنا في "انفتاح" نظام الفقه الإسلاميّ.

أمّا المستوى التالي من "الوضوح" فهو اللفظ "الظاهر"، والذي يحدّد على أنّه صنف مستقلّ عن النصّ عند الحنفيّة فحسب، فالفرق عند الحنفيّة بين النصّ والظّاهر هو أنّ معنى النصّ "مقصود" في الكتاب أو السنّة، بينما معنى الظّاهر يفهم كمعنى متضمّن وثانويّ[27]. فالمعنى المتضمّن الثانويّ للـ"الظاهر" هو "قطعي" كذلك حسب تعبير الفقهاء الأحناف، ما لم يعارضه "نصّ" أو "محكم".

وأمّا أدنى مستوى من اللفظ الواضح فهو "المفسَّر". ويعني الفقهاء بهذا المصطلح أنّ اللفظ يكون غير واضح، ولكن يوضّحه ويفسره لفظ أو ألفاظ أخرى. وأمّا مقدار الوضوح في ضوء الألفاظ الأخرى فيعتمد على مستوى تلك الألفاظ الأخرى، أي ما إذا كان اللفظ محكماً أو نصّاً أو ظاهراً.

ويقسم الأصوليّون الألفاظ غير الواضحة كذلك إلى أربعة أصناف، اعتماداً على ما إذا كان مصدر "عدم الوضوح" هو في بنية اللفظ أو في مدى ما يتضمنه من معان. والمستويات الأربعة للألفاظ غير الواضحة هي: الخفيّ، والمشكَل، والمجمَل، والمتشابه[28].

---

(27) المرجع السابق، ص110.

(28) حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص112.

المجمل	سبب عدم الوضوح	
	البنية	المدى
الخفيّ		√
المشكل	√	
المجمل		√
المتشابه	√	

شكل 4- 11: تصنيف أنواع الألفاظ غير الواضحة، بناء على سبب عدم وضوحها

فاللفظ "الخفيّ" غير واضح من حيث ما يشمله هذا اللفظ[29]. فالفقهاء مختلفون في الرّأي مثلاً حول ما إذا كان لفظة "السّارق" في الآية 38 من سورة المائدة تشمل أو لا تشمل المختلس والنشال، وهكذا فقد أعطت المذاهب أجوبة مختلفة عن هذا السؤال بناء على مناهجها في التعامل مع الألفاظ الخفيّة. فالأحناف (إلا أبا يوسف) لم يعدوا النشال من جملة السارقين، بسبب "اختلاف الأسماء"[30]، على حد قولهم، وهو ما يعني أنّهم التزموا منهجاً في الفهم حرفيّاً للغاية في هذه المسألة. بينما نجد المالكيّة والشّافعيّة وأحمد يعتبرون أنّ "السّارق" ينطبق على من "ينطبق عليه معنى السّرقة". وأكّدوا كذلك أنّ هذا "المعنى" يجب "أن يرجع فيه إلى العرف"، وهو أقرب للمعنى المقصود.

مثال آخر هو كلمة "القاتل" في الحديث الشريف: "لا يرث القاتل [أي مِن المقتول]". فقد برز خلاف حول ما إذا كانت كلمة "القاتل" تشمل ضمناً القاتل خطأً، أو بالتحريض على القتل، أو بالاشتراك في القتل. فالشافعيّ مثلاً يجعل كلمة القاتل تشمل كلّ من يسمّى قاتلاً، سواء أكان عن عمدٍ أم خطأً.

(29) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص115-117.

(30) المرجع السابق، ص116.

بينما أصرّ مالك على أنّ الإنسان يجب أن يكون عنده قصد العمد حتى يعتبر قاتلاً، ولذلك لا يدخل عنده القتل الخطأ في هذا المصطلح.

وأمّا الأحناف فاختاروا مرة أخرى رأياً حرفيّاً في هذه المسألة، فقرّروا أنّ المعنى المتضمّن في كلمة "القاتل" هو "فعل القتل"، فإذا كان الشخص قد باشر القتل بنفسه، سواء أكان عن عمدٍ أو غير عمدٍ، فإنّ الحديث يشمله، وإذا لم يباشر القتل بنفسه، حتّى ولو أعان القاتل على فعل القتل، ولو عمداً، فإنّه لا يعتبر قاتلاً ولا يشمله الحديث الشريف (وهو عجيب!).

ونتعجب -في هذه الأمثلة وأمثالها- كيف أنّ الفقهاء يتوصّلون إلى أحكام لا يستطيع العقل أن يفهمها أحياناً، لمجرّد أنّهم يلتزمون بدقة بنظريّاتهم اللغوية المحض في استنباط الأحكام. بل نلاحظ كذلك في المثلين السابقين (المتعلقين بتعريف السارق والقاتل) كيف أنّ الأحكام "الشرعية" المستنبطة من الطرق اللغوية المحض تصبح أحياناً ذات أثر تشريعي وقانوني سلبيّ بل خطير على مقاصد الشريعة العليا، كالعدالة وحفظ نظام المجتمع، كما يظهر بوضوح في المثالين المذكورين.

وأمّا اللفظ "المشكَل" فهو يعني كلمة تحتمل من حيث بنيتها أكثر من معنى، وهو بالتالي لا يمكن فهمه إلّا بأدلّة أخرى خارجة عنه[31]. والمثال المشهور على ذلك في كتب الأصول هو كلمة "قروء" المذكورة في الآية 228 من سورة البقرة. فقد اختلفت مذاهب الفقه حول هذا اللفظ بسبب اختلافهم حول الأدلّة التي استخدموها لتفسير الإشكال. فالخلاف في الرّأي حول هذا اللفظ وأمثاله يَؤول إلى خلافهم حول "الأدلّة المتعارضة"، وهو ما سوف نبحثه لاحقاً.

أمّا اللّفظ "المجمل" فهو لفظ يشمل معناه عدداً من المعاني أو الأحكام في آن واحد، بحيث يتحتم العثور على ألفاظ أو أدلّة أخرى لتوضيحه[32]. ومن أمثلته كلمتا "الصّلاة" أو "الحجّ"، اللتان وردتا في القرآن والسنّة، فهما

(31) المرجع السابق، ص119.

(32) المرجع السابق، ص121-125.

تشملان عدداً من الأحكام التفصيليّة نفهمها من نصوص أخرى. ويدّعي الفقهاء أنّه بعد تفصيل اللفظ المجمل؛ فإنّه يصبح "واضحاً"، أي يصبح إمّا نصّاً أو محكماً أو مفسَّراً[33].

ولدينا أخيراً اللفظ "المتشابه"، وهو لفظ لا يمكن فهمه "بالعقل"، حسبما يقول الفقهاء[34]. من أمثلته الحروف العربية المقطّعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، وصفات يوصف بها الله تعالى تماثل ما يوصف به البشر، وغير ذلك. وفي هذه الحالات، لا بدّ من التأويل من أجل كشف هذا التشابه في الكلمات والمصطلحات.

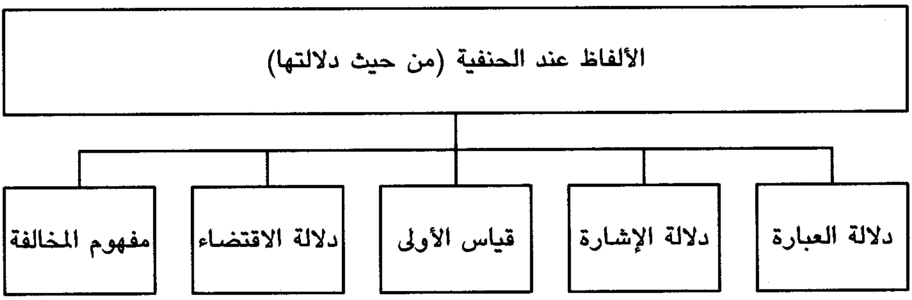
وإن كان لي من تعليق هنا قبل المناقشة في الفصل السادس، فإنه يبدو لي -بصراحة- أنّ هذا التصنيف للألفاظ الواضحة وغير الواضحة تصنيف ليس له أساس! والسبب في إطلاقي هذا النقد الشديد هو أنّ الفرق في الألفاظ بين ما هو "محكم" أو "نصّ" أو "ظاهر" يعتمد على القابلية للتخصيص أو التأويل أو النسخ، كما قرّر الفقهاء الأصوليون وذكرنا آنفاً، ولكن الجميع يعرف أنّ هناك عدداً لا يحصى من الأمثلة التي يمر بها الدارس لتراثنا الفقهيّ في مختلف المذاهب، والتي تثبت أنّ كل لفظ تقريباً قيل إنه "محكم" أو "نصّ" في مذهب ما؛ هو محل خلاف حول ما إذا كان قد خصصه فعلاً لفظ آخر أو أوّله أو نسخه، سواء في نفس المذهب أو في مذهب مختلف. لهذا فإنّ تقسيمات "المحكم" و"النصّ" و"الظاهر" تؤول فيما يبدو لي إلى قسم واحد، ألا وهو "الظّاهر". وهذا اللفظ الظاهر إذا وجد ما يؤوّله أو يفسّره فإنّ الحكم على درجة وضوحه يعتمد على درجة الوضوح النسبي التي نجدها في اللفظ المفسِّر. وكذلك، فإنّ أكثر الألفاظ في الكتاب والسنّة قد تعتبر "مجملة" أو "خفية" أو "مشكلة" باعتبار أو بآخر، وهي على أي حال في حاجة إلى بيان لإظهار معناها، وعليه فلا يوجد فرق "طبيعيّ" بين هذه الأصناف كما قد يُظن بناء على طريقة "الحد والرسم".

---

(33) المرجع السابق.

(34) المرجع السابق.

التصنيف الثاني للألفاظ هو من حيث الدلالات التي تتضمنها الألفاظ. وتتّفق أكثر المذاهب الفقهيّة على تصنيفين للدلالات طرحهما المذهبان الحنفي والشافعيّ، وطرحت بقيّة المذاهب تصنيفات متشابهة في المعنى. وعندما قمت بتحليل تصنيفَي الدلالات المذكورَين تبيّن لي أنّهما متشابهان إلى حد كبير، وإن اختلفت التقسيمات. ويجد القارئ في المخططين 4-12، و4-13 تلخيصاً لتصنيفَي الأحناف والشافعيّة، بهذا الترتيب.



شكل 4-12: دلالات الألفاظ عند الأحناف

تصنيف الأحناف لدلالات الألفاظ

يرى الأحناف أنّ دلالة اللفظ قد تكون "دلالة عبارة" إذ تعطي المعنى مباشرة دون لبس، ممّا يعني أنّ اللفظ محكم أو نصّ او ظاهر أو مفسّر، وهي مصطلحات شرحناها سابقاً. كما يمكن للدلالة أن تكون "دلالة إشارة"، ممّا يعني أنّ المعنى قد يستند إلى فهم علاقة ما بين معنى مباشر ومعنى غير مباشر لكنه مقصود. فآية الدَّين مثلاً (وهي أطول آية في القرآن الكريم) تعني في دلالة عبارتها أنّ العقد يجب أن يكتب حسب اتّفاق الطرفين، ولكنّ الآية تعني أيضاً بدلالة الإشارة أنّ العقد ملزِم شرعاً أمام القانون والمحاكم لكلا الطّرفين، مع أنّ هذا غير مذكور مباشرة في الآية، ولكنه يفهم بالإشارة. مثال آخر هو آية الشورى، والتي تعني في دلالة عبارتها أن الحاكم لابد أن يستشير النّاس،

ولكنّها قد تعني بشكل غير مباشر -أي بدلالة الإشارة- معاني إضافية، كـ "محاسبة الحكام" و"الشفافيّة".

وفي هذين المثالين نرى كيف يمكن أن تتوسّع الدّلالة المباشرة -أي دلالة العبارة- لتشمل معنى غير مباشر -أي دلالة إشارة- وكيف يسهم هذا التوسع في معالجة قضايا العصر التي اشتد احتياج المسلمين إلى معالجتها من خلال النصوص الشرعية. إلا أنّ دلالة العبارة لها أولويّة مطلقة فوق دلالة الإشارة عند كلّ المذاهب، ذلك أنّ دلالة العبارة تعتبر "قطعية" مؤكّدة، بينما دلالة الإشارة تعتبر "ظنّيّة" متوهمة، ولهذا فلا يعتبر ما تحمله دلالة الإشارة من معنى، من الناحية الأصوليّة، مقتضياً للوجوب "الشرعي" في الأحكام، وبالتالي فلا يعتبر "الالتزام القانوني" أو "محاسبة الحاكم" أو "الشفافيّة" واجبات شرعية "قطعية" منصوصاً عليها. وسوف نذكر ونناقش الأحكام الشرعية ومراتبها في وقت لاحق.

أمّا "القياس الجليّ، أو قياس الأولى" فهو دلالة تستنبط من التعبير عن طريق "العقل". ويسمّيها بعض الفقهاء "دلالة الدلالة"[35]. مثال هذه الدلالة أنّ تحريم أكل مال اليتيم بدون حقّ، كما في الآية العاشرة من سورة النّساء، يتضمّن بقياس الأولى منع تبديد مال اليتيم بأيّ طريقة أخرى. مثال آخر هو ما تتضمّنه آية الإسراء التي تحرم قول "أفّ" لأحد الوالدين، فالقياس الجليّ أو قياس الأولى لهذا يقتضي تحريم إيذاء الوالدين بأيّ شكل من أشكال الإيذاء. ومثل هذا القياس لا يصل من ناحية الحجية إلى حجية القياس الفقهيّ عند الفقهاء، رغم أنّ ابن تيميّة ذكر قياس الأولى هذا لينتقد "القطع" الذي ادّعاه أرسطو للقياس المنطقي دون غيره.

وآخر الدلالات حسب تصنيف الأحناف هي دلالة الاقتضاء، وهي تشير أيضاً إلى معنى نتوصّل إليه من خلال "العقل" لدى سماعنا للّفظ. فالحذف، كما أنه نوع من الفصاحة في اللغة العربية، هو أيضاً نوع من عدم الوضوح؛

(35) حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص275.

ولكنه قطعاً يفيدنا مرونة في التشريع وإثراء في تنوّع الآراء كذلك. فمثلاً، قد ورد في الآية الكريمة: "حرّمت عليكم الميتة"[36]، وهذه الآية تتضمن حذف كلمة: قد تكون هي كلمة "أكل" (أي حرّم عليكم أكل الميتة)، أو كلمة "استخدام" (أي حرّم عليكم استخدام عظام الحيوان الميّت أو جلده مثلاً)[37]. فكلمة "استخدام" في هذا المثال أعمّ من كلمة "أكل"، وكلا المعنيين قد يحتمل أن يكون هو المعنى المحذوف "المقصود". وقد اختلفت مذاهب الفقه حول إعطاء الأولويّة لتبديل الكلمة المحذوفة ببديلها العام (أي "استخدام" في هذه الحالة)، أو بديلها الخاص (أي "أكل"). فقد أخذ الشافعي بالبديل العام، بينما أخذ الأحناف بالبديل الخاص.

التصنيف الشافعي للدلالات

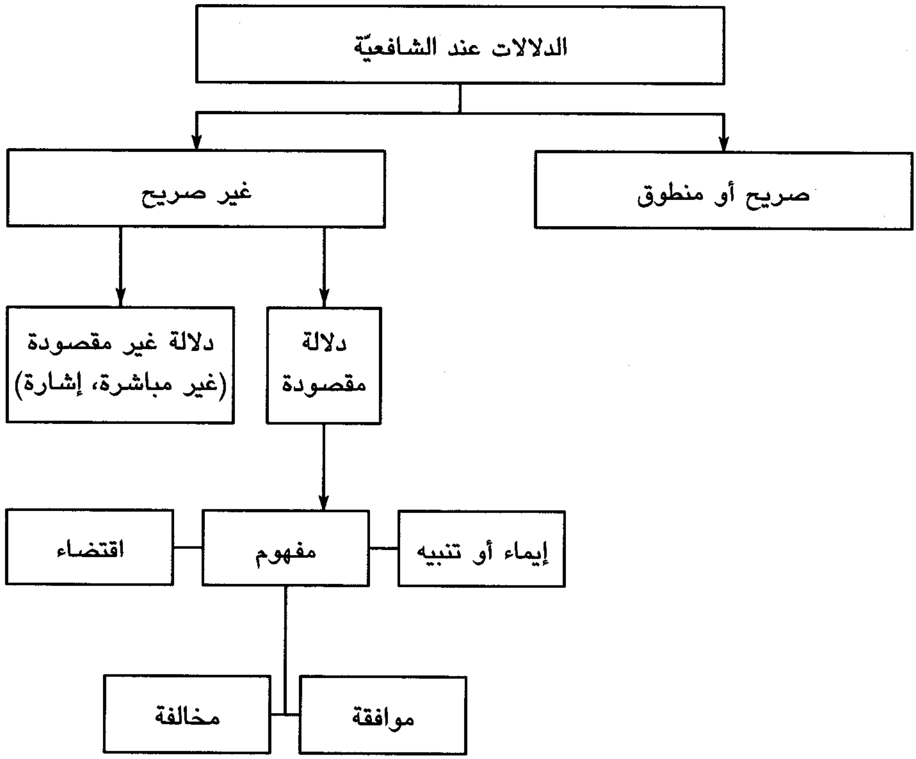
ويظهر من التقسيم الشافعي للدلالات (انظر الشكل 4-13) تشابه كبير مع تقسيم الحنفيّة أعلاه، حيث يظهر عندهم قسم "الصّريح" وهو يشبه "العبارة" عند الحنفيّة، وقسم "المفهوم" وهو يشبه "القياس الجلي" و"الاقتضاء" عند الحنفيّة. ويتبيّن الفرق بين التصنيفين في أنّ الشافعيّة يضيفون مستوى يقصد منه تحديد ما إذا كانت الدلالة مقصودة (في اللفظ المذكور) أم غير مقصودة، وبالتالي ما إذا كانت الدلالة ستعتبر "إشارة" أم "إيماء". والفرق الاصطلاحيّ بين الإشارة والإيماء أنّ الإيماء يتّصل مباشرة بعلّة أو مناسبة اللفظ، بينما الإشارة تؤخذ من "المعنى اللغوي"، دون حاجة إلى استخلاص أو تنقيح العلّة بطريقة منهجيّة[38]. هذا، والقسم الذي يضيفه الشّافعيّة هنا ليس له أثر فقهي.

---

(36) القرآن الكريم، سورة رقم 5، المائدة، الآية 3.

(37) حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص279.

(38) المرجع السابق، ص283.



شكل 4-13: مفهوم الدلالات عند الشافعيّة

وكان المذهبان الجعفريّ والزيديّ قد طرحا تقسيماً مختلفاً للألفاظ "المحكمة" يشبه كذلك -فيما يبدو لي- تقسيم الشافعيّة والحنفيّة. ومصطلحات الجعفريّة والزيديّة في هذا الخصوص هي: "الجلي" و"الظاهر" و"المفهوم" و"الخاصّ" و"التحسين العقليّ" و"المجاز"، بهذا الترتيب حسب درجة الإحكام[39]. وتعريف كلّ من هذه الأصناف مشابه للأصناف المقابلة عند الحنفيّة والشّافعيّة. ولعل الإضافة الوحيدة الجديرة بالذّكر في تصنيف هذين المذهبين هي قسم "التحسين العقلي"، وهو قسم يفتح الباب أمام الاجتهاد الحرّ، على أنهم اشترطوا ألّا يكون في المسألة نصّ صريح أو

---

(39) الصدر، محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، ط2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1986)، ص88.

واضح أو متضمّن أو خاصّ[40].

غير أنّ هناك فرقين آخرين بين تصنيفي الشافعيّة والحنفيّة لهما أثر فقهيّ، وهما أولاً العلاقات التراتبية بين أقسام الدلالات، وثانياً "مفهوم المخالفة".

فأولاً: يختلف الحنفيّة والشافعيّة في ترتيب أولويّات هذه الدلالات المذكورة، بمعنى أيّ من الدلالات يجب الأخذ بها أوّلاً في حال اجتماع أكثر من دلالة في اللفظ أو الألفاظ التي يجري البحث فيها. فترتيب الحنفيّة هو:

1 - دلالة العبارة

2- دلالة الإشارة

3 - دلالة قياس الأولى، أو القياس الجليّ

4 - دلالة الاقتضاء

وأمّا ترتيب الشّافعيّة فهو كما يلي (باستخدام مصطلحات الحنفيّة، مع الإغضاء عن الفرق بين مصطلحي الدلالة غير المباشرة):

1 - دلالة العبارة

2 - دلالة القياس الجليّ

3 - دلالة الإشارة

4 - دلالة الاقتضاء

وهذا الفرق في ترتيب قياس الأولى والإشارة بين الأحناف والشافعية نجم عنه عدد من الفروق في الأحكام الفقهيّة بين الأحناف وبقيّة المذاهب (إذ اتّبعت تلك المذاهب عموماً التصنيف الشافعيّ). من هذه الفروق مثلاً اختلافهم في آية: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النّسَاء: 93]. فهذه الآية تعني ضمنياً (بالإشارة) أنّ جهنّم هي الجزاء (أي الوحيد) للقاتل - بالإضافة إلى العقوبة المنصوصة بالطبع[41]. غير أنّنا نجد الآية الأخرى نصها كالتالي:

---

(40) أبو زهرة. **الإمام زيد**، مرجع سابق، ص363.

(41) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص135.

﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النِّساء: 92]. فالشافعي حكم بقياس الأولى بين القاتل عمداً والقاتل خطأ الذي تذكره الآية الثانية، وعلى هذا فالقاتل عمداً عنده عليه دية مثل الدية التي يدفعها القاتل خطأ، إضافة إلى العقوبة المترتّبة عليه.

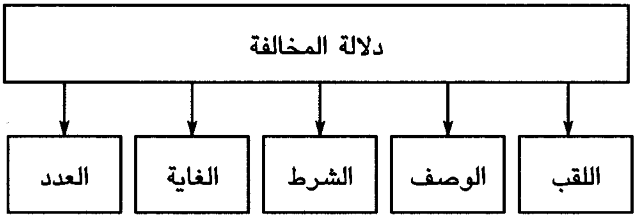
وهنا نجد أن الشافعيّة قد أعطوا الأولويّة لقياس الأولى فوق دلالة الإشارة، لأنّها أقرب الدلالات إلى دلالة النصّ (أو دلالة العبارة)، بينما أعطى الحنفيّة الأولويّة لدلالة الإشارة لأنّها "مأخوذة من النَّظم"، أي نظم الكلمات[42]. وعلى هذا، فكلا المذهبين يسعيان في الواقع إلى الالتزام بقدر الإمكان بالمعنى الحرفيّ للنصّ والاقتراب منه. وما نقترحه في هذا البحث المتواضع هو أنّ الوزن الأكبر في الدلالة لابد أن يُعطى للمقصود والغاية من النصّ، لأنه أولى من المعنى الحرفيّ في تحقيق الشريعة لمقاصدها في دنيا الناس، كما سيأتي.

مفهوم المخالفة

كلّ المذاهب ما عدا المذهب الحنفي يوافقون المذهب الشّافعيّ على تقسيم دلالة "المفهوم" إلى مفهوم الموافقة (والذي يشمل قياس الأولى كما أوردنا) ومفهوم المخالفة. ومفهوم المخالفة يعني عند الأصوليين أن النص كما يدل بمنطوقه على حكم، يدل بمفهوم المخالفة على عكسه، أو منطقياً: أنّ وجود حقيقة ما يقتضي غياب نقيضها. ويعني هذا بلغة المنطق الشكلية أن "س" تعني "عدم عدم س". وقد قسمت مذاهب الفقه التي أقرّت بمفهوم المخالفة هذا المفهوم إلى خمسة أقسام مختلفة، وهي: "اللقب"، و"الوصف"، و"الشرط"، و"الغاية"، و"العدد". يعني هذا أنّ ذكر أحد هذه الأصناف في نصّ قرآني أو في نصّ الحديث يتضمّن، بحسب مفهوم المخالفة، الغياب المنطقيّ بل والبطلان الشرعيّ لنقيض هذا الصنف. وقد رفض الأحناف هذا المنطق ورأوا أنّ العلّة الواحدة لنصّ شرعيّ لا يمكن أن

(42) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص136.

تتضمّن حكمين في آن واحد[43].



شكل 4-14: أصناف دلالة المخالفة

أحد الأمثلة على "اللقب" كلمة "سائمة" المذكورة في الحديث الشريف: "في السّائمة زكاة"[44]. فالبقر غير السّائمة بناء على مفهوم المخالفة لا تشملها الزّكاة عند كلّ المذاهب الفقهيّة باستثناء المذهب الحنفيّ، والذي لا يؤيّد مفهوم المخالفة[45].

ومثال "الوصف" كلمة "المؤمنات" في وصف النساء المذكورات في الآية الخامسة والعشرين من سورة النساء (في سياق الحديث عن الزّواج). فجعل الشافعي من الإيمان "شرطاً" في صحّة الزّواج، وهكذا فلم يبح الزواج بغير المؤمنات في كل الأحوال بناء على مفهوم المخالفة. وأمّا الأحناف فلأنهم لا يأخذون بمفهوم المخالفة فقد أباحوا للمسلمين الزواج من النساء المؤمنات وغير المؤمنات.

ومثال "الشرط" آية: ﴿وَإِن كُنَّ [أي مطلّقاتكم] أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطّلاق: 6]. فبناء على مفهوم المخالفة: إذا كانت المطلّقة غير حامل، فليس من حقّها الحصول على النفقة المذكورة، وهو أمر يخالفه الحنفيّة لأنهم لا يأخذون بمفهوم المخالفة[46].

(43) المرجع السابق، ص139.
(44) القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص240.
(45) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص141.
(46) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص143.

ومثال "الغاية" نجده في آية 187 من سورة البقرة المتصلة بالصيام: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]. فتتضمّن هذه الآية أنّ الأكل والشرب مباحان حتى يحلّ الوقت المذكور، ولا يحل بعد ذلك. ويوافق الحنفيّة نفس الحكم الفقهي بالطبع، ولكنّهم يعتبرون الأكل والشرب المذكورين في الآية هما الأصل وأن التخصيص له قد تم بالنص نفسه، وليس بمفهوم المخالفة(47).

وطبّق مفهوم المخالفة على العدد أيضاً، فإذا ذكرت آية أو حديث شريف عدداً، فإنّ كلّ الأعداد الأخرى تكون غير مقبولة طبقاً لمفهوم المخالفة، ولا يمكن لعدد آخر أن يحلّ محلّ العدد المذكور في السياق. مثال ذلك هو النسب والأنصبة المذكورة في الأحاديث الشريفة المتعلقة بالزكاة. ويتفق الحنفيّة مع غيرهم في أنّهم يقفون عند الأعداد المنصوص عليها، ولكنّهم يبنون رأيهم على منطوق النص نفسه وليس على مفهوم المخالفة.

صحيح أنّ كلّ المذاهب الفقهيّة تستثني من مفهوم المخالفة الأوصاف المذكورة على سبيل المجاز، كما يستثنون أثر مفهوم المخالفة الذي "يعارض" نصوصاً أخرى(48)، غير أنّ مفهوم المخالفة نفسه (كما يتضح من الأمثلة) يضعنا أمام نوع من الاختيارات الثنائية الحتمية بتعبير المنطق(49)، وبشكل لا يقبل توسطاً بين تلك الاختيارات ولا جمعاً بينها. وهذه القراءة للنصّ الشرعي عند من يقول بهذا المفهوم تحدّ من مرونة وتعددية الأحكام حسب الظروف المتغيرة. وهذه إذن حالة أخرى من حالات ضعف منطق الفقه الإسلاميّ في التكيّف مع تغيّر الظروف، وتعطيل لعمل النصوص الشرعية في توجيه هذا التكيف.

ولنضرب مثلاً آخر: حين طُبق مفهوم المخالفة على دلالة العدد المذكورة

---

(47) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص144.

(48) المرجع السابق، ص140.

(49) يعني هذا أنّه إذا كان هناك حدثان، "أ" و"ب"، فإما أن "أ" أو أن "ب" يكون صحيحاً، ولكن ليس: "أ" و"ب" في نفس الوقت، وليس: لا "أ" ولا "ب".

أعلاه نتج عن ذلك ما سمي "تعارض" بين عدد من الأحاديث الشريفة حول أعداد محدّدة من مقادير ما يدفع زكاةً، وهذه الأعداد اختلفت فيها الروايات الصحيحة في حدود بسيطة[50]. وقد اضطر هذا الوضع الفقهاء إلى أن يدّعوا نسخ -وبالتالي إبطال شرعية- أعداد وردت في أحاديث صحيحة ثابتة، لا لشيء إلا للمحافظة على الاطّراد في تطبيق مفهوم المخالفة على الأعداد. فهناك فرق -مثلاً- بين كتاب أبي بكر وكتاب عليّ وكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنهم جميعاً فيما يخصّ العدد الذي يجب أخذه كزكاة من قطعان الإبل[51]. ونظراً لهذه الفروق ودلالات الأعداد؛ اختلف الفقهاء حول أي الأعداد يعتمدون (وبالتالي أيّ الأعداد يرفضون بناء على مفهوم المخالفة). وجمع عدد قليل من العلماء، كالطبريّ مثلاً، بين كل الرّوايات السابقة بتركهم للفقيه حرية الاختيار من بين الأعداد الواردة من أجل تقرير مقدار الزكاة في هذه الحالة[52]. والجمع أحسن وأولى، وإعمال النص أولى من إهماله.

غير أنّنا لو اعتبرنا في بُعد آخر، غير بُعد الدلالة أصلاً، فلن نحتاج أن نواجه ولا أن نحلّ أيّ تعارض. فمن المعلوم أن من جملة مقاصد الزكاة -بل ومقاصد الشريعة العامة- التيسير، وهو ما قرره الفقهاء جميعاً. لهذا فقد قرّر بعض الفقهاء المعاصرين أنّ الأعداد في مقادير الزكاة قد تتفاوت باعتبار ظروف دافعي الزكاة أنفسهم، وذلك بقصد التيسير[53]، وهو أولى وأنفع.

العموم والخصوص

جرى تصنيف الألفاظ/المصطلحات أيضاً حسب النطاق الذي تدل عليه، وأدّى الخلاف النظري حول العلاقة بين الأصناف الناتجة عن هذا التقسيم إلى بعض الفروق في الآراء على المستوى الفقهيّ العمليّ. فقد صنّفت الألفاظ

---

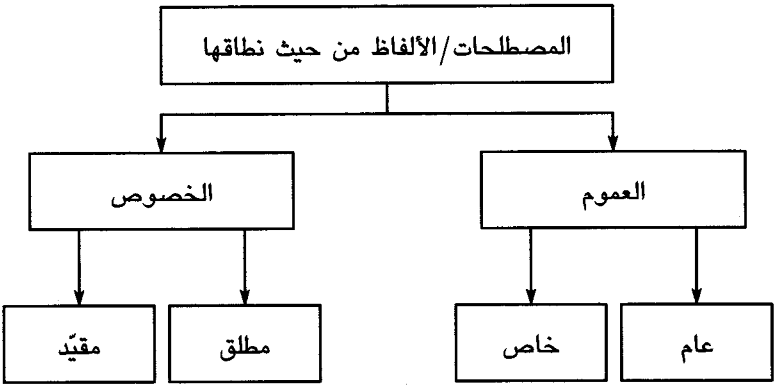
(50) راجع: القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص182.

(51) البخاري، **الصحيح**، أبواب الزكاة، مرجع سابق.

(52) الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الفكر، 1985)، المجلد 5، ص401.

(53) القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص184.

حسب "عمومها" و"خصوصها" فقط (ممّا يذكّرنا مرّة أخرى بالتصنيف اليونانيّ، كما سيأتي)، وصنفت الألفاظ كذلك إلى "عامّ" مقابل "خاص"، و"مطلق" مقابل "مقيّد".



شكل 4-15: تصنيف الألفاظ من حيث شمولها

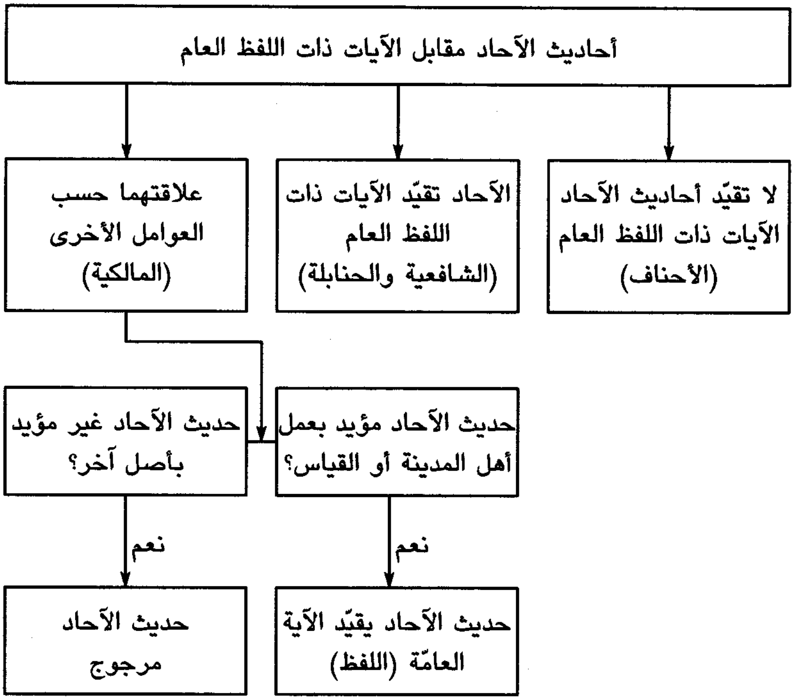
العمــوم

اللفظ العام يشمل أكثر من معنى في دلالته، بينما اللفظ الخاصّ يشمل معنى واحداً فقط، سواء أكان هذا المعنى يدل على شخص أو صفة. ويتّفق الفقهاء على أنّ اللفظ إذا كان خاصّاً فإنّه يكون قطعيّ الدلالة، ولا يمكن أن يكون ظنّيّاً بناء على افتراضات عقلية متصورة[(54)].

لكنّ الفقهاء اختلفوا حول قطعيّة نصوص القرآن الكريم حينما تكون عامّة، والتي اعتبرها الحنفيّة قطعيّة بينما اعتبرها فقهاء المذاهب الأخرى ظنّيّة وبالتالي قابلة للتخصيص. وهذا الخلاف في الرأي له أثر على النصوص التي يعتقد أنّها "متعارضة". فقد ظهر مثلاً خلاف في الرأي حول دلالة آيات عامّة مقابل ألفاظ خاصّة في أحاديث آحاد يمكن نظريّاً أن تخصص تلك الألفاظ العامة.

---

(54) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص146.



شكل 4- 16: اختلاف الآراء حول العلاقة
بين حديث الآحاد وآية ذات لفظ عام

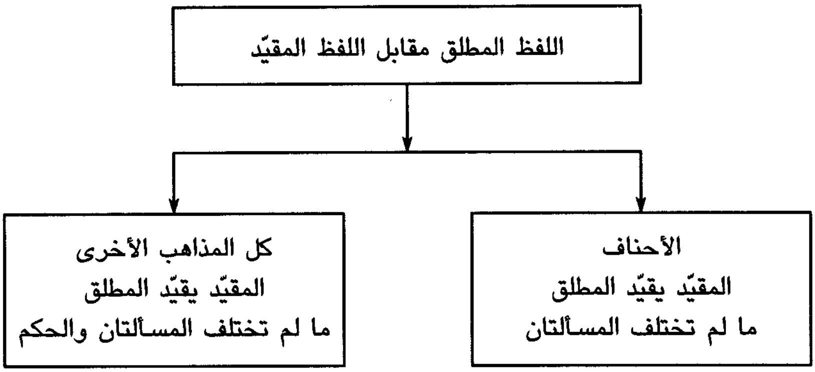
والمثال المشهور هنا هو الآية السادسة من سورة المائدة، وهي: "إذا قمتم إلى الصلاةِ فاغسلوا وجوهَكُم وأيدِيَكُم إلى المَرافِقِ". وهو تعبير عامّ لا يحدّد أيّ ترتيب معيّن للغسل. غير أنّ هناك عدداً من الأحاديث الشريفة تصف كيف كان النبيّ ﷺ يتّبع ترتيباً معيّناً على الدوام في وضوئه. هنا رفض الحنفيّة إيجاب ترتيب معيّن للوضوء (واعتبروا الترتيب مستحبّاً) بناء على نظريّتهم أنّ اللفظ العامّ في الآية المذكورة "قطعيّ" لا يجوز تخصيصه بأحاديث "ظنّيّة". بينما فرضت كلّ المذاهب الأخرى الترتيب، لأنّهم اعتبروا الترتيب المحدّد المذكور في الحديث الشريف مخصصاً للمعنى العامّ المذكور في الآية[55]. أمّا مالك فإنّه وافق على التقييد على أساس أنّ عمل أهل المدينة يؤيد أحاديث

(55) المرجع السابق، ص148.

الآحاد في هذه الحالة، وأمّا بدون التأييد بعمل أهل المدينة (أو بقياس معتبر) فإنّ مالكاً كان سوف يعتبر الحديث معارضاً للآية، وهو بهذا مرجوح. وهناك تطبيقات أخرى لهذا الخلاف أكبر أثراً وأكثر أهمية - كما سيأتي.

التقييـد

حدث خلاف مشابه حول طريقة تعامل المذاهب مع الآيات "المقيّدة" مقابل الألفاظ "المطلقة" (انظر الشكل 4-17).



شكل 4-17: اختلاف الآراء حول اللفظ المطلق في مقابل اللفظ المقيّد

حينما درس الفقهاء تقييد لفظ معيّن نظروا في معيارين: (1) المسألة التي يتناولها النصّ، (2) والحكم الذي يقتضيه النصّ (والذي يتفاوت بين الوجوب إلى الحظر). وقد حدّدوا العلاقة بين اللفظ "المقيّد" و"المطلق" بناء على الاحتمالات المنطقيّة الأربعة التالية حول التشابه والخلاف في هذين المعيارين:

1 - أن تتشابه المسألتان ويتشابه الحكم.

2 - أن تتشابه المسألتان ويختلف الحكم.

3 - أن تختلف المسألتان ويتشابه الحكم.

4 - أن تختلف المسألتان ويختلف الحكم.

ولنعطِ هنا أربعة أمثلة توضيحيّة على هذه الاحتمالات الأربعة، بنفس الترتيب[56]:

1 - ورد في الحديث الشريف أنّ رجلاً أفطر في نهار رمضان عمداً وسأل النبيّ ﷺ كيف يكفّر عن فطره، فأمره النبيّ ﷺ أن يصوم شهرين. وفي رواية أخرى لنفس الحادثة ونفس المسألة ونفس الحكم، أمر النبيّ ﷺ السائل أن يصوم "شهرين متتابعين". فكلّ مذاهب الفقه اعتمدوا التقييد بالتتابع، وهم بهذا تبنّوا تقييد التعبير الأول المطلق بالتعبير الثاني المقيّد.

2 - روى راويان حديثين حول زكاة الإبل: في الرواية الأولى ذكرت "الإبل" دون تقييد، بينما ذكر الحديث الآخر "الإبل السائمة" ممّا يعني أنّ الإبل المعلوفة لا تشملها الزكاة، غير أنّ التشابه في المسألة (أي مسألة زكاة الإبل) جعلت كلّ المذاهب توافق على تقييد المطلق بقيد "السائمة".

3 - تناولت عدة آيات موضوع الشهود في مختلف الحالات، منها مثلاً الآية 282 من سورة البقرة، والتي ورد فيها ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ﴾ [البَقَرَة: 282]، وآية 2 من سورة الطلاق: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطّلَاق: 2]. فالآية الأولى التي تذكر الشاهد "مطلقاً" تبحث في عقود التجارة، بينما الآية الثانية التي قيّدت الشاهد بكونه "ذا عدل" تتناول شهود الطلاق. غير أنّ كلّ مذاهب الفقه (ما عدا الحنفيّ) قيّدت التعبير غير المقيّد الذي ورد في الآية الأولى بالتقييد الوارد في الآية الثانية، وعلى هذا فقد طلبت دليل العدالة لكلّ الشهود.

4 - وأمّا الصّنف الرابع، وهو أن تختلف المسائل ويختلف الحكم، فمثاله آيتان حول حالتين وحكمين، إحداهما آية "فصيام ثلاثة أيّام" (حول من يحنث بقسمه) وآية "فصيام شهرين متتابعين" (حول حكم الظّهار)[57]. ولأنّ الفرق يظهر هنا في المسألة والحكم، فقد اتّفقت كلّ المذاهب على عدم تقييد

---

(56) استفدتها من: حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص227.

(57) القرآن الكريم، سورة رقم 5، المائدة، الآية 89، سورة رقم 58، المجادلة، الآية 4.

مطلق الآية الأولى بلفظ "متتابعين" من الآية الثانية والذي يقيّد الصّيام.

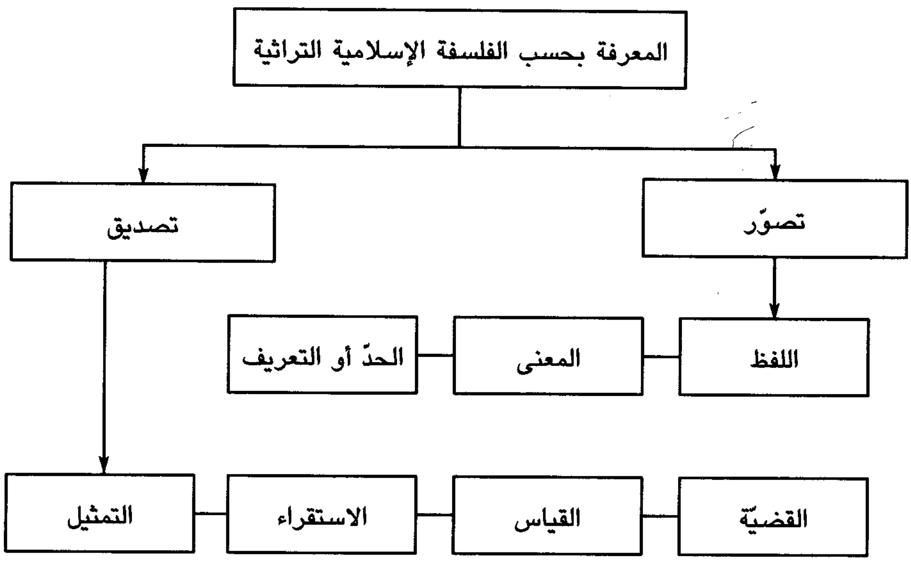
وتعليقي هنا أننا نرى من هذا التحليل لمعايير "العموم والخصوص" أنّ هناك توجّهاً عامّاً بين فقهاء السلف للأخذ بالتقييد والتخصيص والحرص عليهما. وقد زاد هذا التوجّه من الجمود الذي كان يقيّد طريقة الاستنباط اللغوي البحت - الحرفيّة أصلاً. ويلاحظ المرء في استنباط الأحكام بالطريقة اللغوية الصرف أنّه لا يكاد يوجد اعتبار في النظرية للظروف المحيطة بالحالات المدروسة التي يمكن أن تؤثر على الحكم، أو للمقاصد المتغياة من النصّ، والتي يمكن أن تؤثر على الحكم كذلك. فالأحكام المتعلّقة بالخيارات المختلفة في الكفّارات مثلاً، والتي عرضنا أمثلتها آنفاً، يفترض أن تبقي الخيارات مفتوحة وألّا تقيّد أو تخصّص دون داع، ممّا يعطي المفتي مرونة لكي يعالج أحوال مختلف الأفراد بما يناسب أحوالهم الخاصة وخلفياتهم الثقافيّة العامة، وهذه أقرب للغاية التربوية والمقصود الإصلاحي من هذه الكفّارات أصلاً. فتضييق هذه الخيارات يفرض أحكاماً شديدة الصلابة (مثل تحتيم صيام شهرين متتابعين أولاً) ويمنع تحقيق المرونة، وهو ينافي في نفس الوقت المقصد الأصيل الكلي بالتيسير والسماحة في أمور العبادة.

كذلك، فإنّ مقداراً كبيراً من البحث في الزكاة كان يتركّز على أمور، مثل ما إذا كانت الأبقار التي يجب فيها الزكاة من السوائم أو لا، وما إذا كان الذهب محلّقاً (أي مصبوباً في شكل دائري) أم لا، وما إذا كان لفظ "المسكين" يمكن أن يعني لفظ "الفقير" أم لا، وما إذا كان الزجاج أو النحاس أو الملح ينبغي اعتبارها من الركاز أم لا، إلى آخر قائمة الأسئلة الشائعة تلك. وكلّ هذه الأسئلة في باب الزكاة تغفل القضيّة الحقيقيّة أو المقصد الحقيقيّ من نظام الزكاة، ألا وهو أنّ الزكاة نظام اقتصادي واجتماعي للتضامن والتكافل بين الأغنياء والفقراء، وهذا الاعتبار هو الأولى في البحث والترجيح والتوجيه العام.

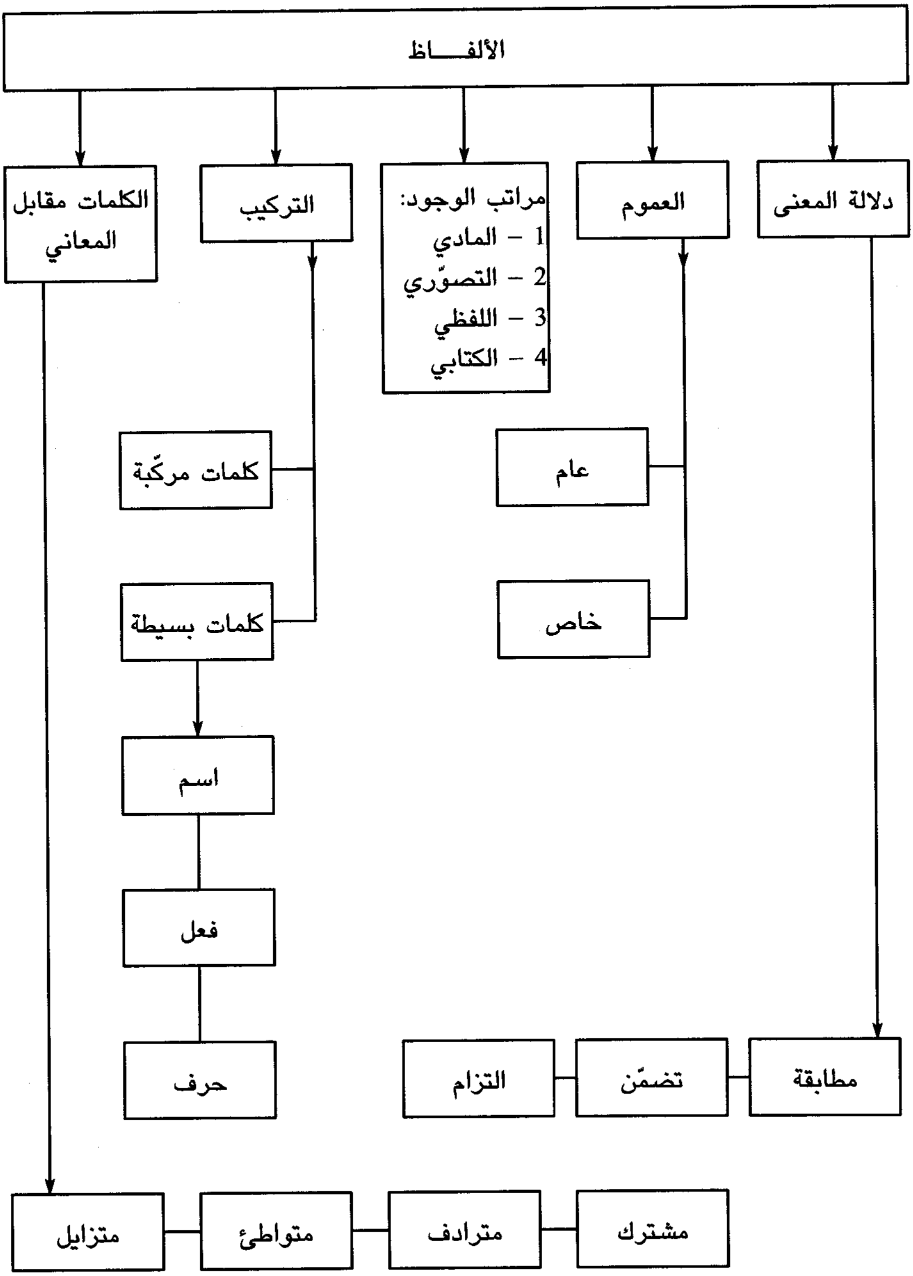
كذلك، فإنّ الأحكام المتعلّقة بالمحاكم والقضايا لا يصح أن تكون مقيّدة فقط بالاستنباطات من محض الألفاظ اللغويّة كما رأينا، وإنّما ينبغي أن تراعي

تطوّر المجتمع وتقوم على حاجته، وتستهدف المقصد "العام" و"المطلق" فعلاً من وراء أي نظام قضائي، ألا وهو تحقيق العدل. ولكننا نجد أنّ كثيراً من الفقهاء اقتصروا في هذا المجال على الرجوع أصلاً إلى قواعد التخصيص والتقييد، بدلاً من الرجوع أصلاً إلى قواعد العدالة الاجتماعيّة والصالح العام.

صحيح أن الاستنباطات اللغويّة قد تكون ضروريّة لتحديد أفعال العبادة المحض، ولكنّها لا يجوز اعتبارها مصادر كافية للحكم أو الاستنباط في أمور المعاملات التي تتعلّق بالمصالح العامّة، والتي تندر فيها العبادات المحض، وإنّما يجب التعامل مع هذه القضايا بمنهجية تعتمد أساساً على القيم الأصيلة والمقاصد المتغياة. وسوف نتوسّع في الفصل السّادس في هذه المنهجية.



الشكل 4-18: تصنيف المعرفة في الفلسفة الإسلاميّة



الشكل 4–19: تصنيف الألفاظ في الفلسفة الإسلاميّة

يعتمد التصنيف العامّ للمعرفة في الفلسفة الإسلاميّة التراثية على "التصوّر" و"التصديق" (انظر الشكل 4-18)، وينقسم التصوّر إلى "ألفاظ" و"معانٍ" و"حدود"[58]. وتدرس الألفاظ من حيث دلالتها على المعانى، وعمومها، ومراتب وجودها، وتركيبها، والعلاقة بين الكلمات والمعاني. ودلالة الكلمات على المعاني دلالة "مطابَقة"، أو "تضمُّن"، أو "التزام". وأمّا من حيث العموم فإنّ الألفاظ في الأصول تنقسم إلى "عامّ" و"خاص". ويمكن للألفاظ أن تكون كلمات بسيطة غير قابلة للتقسيم (مثل الأسماء والأفعال وحروف الجرّ)، أو مركّبة. ويمكن لمعاني الكلمات المختلفة أن تكون معاني مشتركة، أو مترادفة، أو متواطئة، أو متزايلة.

وواضح في هذا التقسيم أثر الفلسفة اليونانيّة، وبالذات أثر أرسطو ومدرسة المشّائين، حيث يظهر هذا الأثر في التصنيفات المختلفة وفروعها، بدءاً من "التصوّر والتصديق"[59]، إلى الكلمات "المتجانسة والمترادفة"[60]. ومن الواضح أنّ الفلاسفة المسلمين والأصوليين الذين جاؤوا بعد ابن سينا اتبعوه عموماً في استخلاصاته واقتباساته من الفلسفة اليونانيّة. كما يبدو لي أن الفلاسفة المسلمين نظروا إلى "المعاني" بعيون أرسطو وابن سينا[61]، كما يظهر من خلال دراستهم للذّات مقابل العرَض، واليقيني مقابل الظني، إلى آخره.

ويتّضح من خلال هذا العرض أثر الفلسفة اليونانيّة على أصول الفقه الإسلاميّ، والذي تسرّب إليها من خلال الفلسفة الإسلاميّة. فقد كان أئمة الفقهاء إمّا فلاسفة بكل معاني الكلمة، كما كان حال الأئمة الغزالي وابن رشد وابن تيميّة، أو كانوا متأثّرين بالفلسفة بشكل مباشر أو غير مباشر، كما

---

(58) علي. **المنطق والفقه**، مرجع سابق، ص174.

(59) راجع: ابن سينا، أبو علي. **إشارات وتنبيهات**، ترجمة شمس إناتي، المجلد 1 (تورنتو: معهد بونتيفيكال لدراسات القرون الوسطى، 1984)، ص49.

(60) راجع: أرسطو. **أعمال أرسطو، التصنيفات**.

(61) علي. **المنطق والفقه**، مرجع سابق، ص179.

كان حال الباقين. فطريقة تصنيف الألفاظ عندهم ودلالة الألفاظ على المعاني، كانت طريقة يونانيّة تماماً.

ومن هنا فإنّه تحت تأثير الفلسفة اليونانيّة اصطبغت أصول الفقه الإسلاميّ على اختلاف مدارسها بما يمكن أن نطلق عليه اسم "منطق يونانيّ"، ومن هنا جاءت التعريفات المبنيّة على ما يسمى الحدّ والرسم، والثنائيّات التقليدية في كل التصنيفات اللفظية، والقياس اللوجستي الشكلي المنقح المناط. وسوف نراجع في الفصل السّادس هذا التأثير اليونانيّ، وننظر إليه من مختلف الزّوايا، في ضوء نظريّة المنظومات المعاصرة والمنطق المعاصر.

4-3 الأدلّة العقلية المبنيّة على النصّ

نظرة عامّة

فرّق العلماء بين "المصادر الأصليّة"، وهي القرآن والسنّة، و"المصادر الفرعيّة" التي لم يكونوا يعتمدون عليها إلّا في حال عدم وجود دليل من "النصّ" أي نصّ "خاصّ" من القرآن أو السنّة. ونعرض في هذا المبحث المصادر الفرعيّة التالية: الإجماع، والقياس، والمصلحة، والاستحسان، وسدّ الذرائع، والعرف، ورأي الإمام، ورأي الصحابيّ، وعمل أهل المدينة، والاستصحاب.

والفقهاء الذين تبنّوا أيّاً من هذه المصادر التي نصفها هنا بالعقلية، يبنون تبنّيهم لها على أدلّة من الكتاب والسنّة. لهذا فأعتقد أنّ التفريق بين الأدلّة الأصلية أي القرآن والسنّة وبين الأدلّة الثانويّة، إنما هو في الواقع تفريق بين الأدلّة اللغوية والأدلّة العقليّة، وكلا نوعَي الأدلّة يدور في النهاية حول النصوص، كما سنبين.

الإجمـاع

هناك مفارقة طريفة تتّصل بالإجماع، والذي تتبنّاه أكثر المذاهب على أنّه مصدر "قطعي" من مصادر التشريع، ألا وهي أنّه ليس هناك أي شكل من

الإجماع حول تعريف "الإجماع"! بل إن هناك في الواقع عشرات التعريفات والشروط لحدوث الإجماع، حتّى داخل كلّ مذهب. فالغزالي -وهو من الشافعية- يعرّف الإجماع على أنّه اتّفاق كلّ "أمّة الإسلام" حول أمر ما من أمور الدّين(62). بينما يعرّفه أكثر العلماء -شافعية وغيرهم- على أنّه اتّفاق العلماء "المعتبرين"، ممّن هم في رتبة "الاجتهاد". غير أنّ هناك تعريفات كثيرة للمجتهد المعتبر، تتراوح ما بين: "العلم بالقرآن والسنّة والقياس"، إلى شروط كثيرة أخرى، تصل أحيانا إلى "حفظ أربعمائة ألف حديث". ويستطيع القارئ أن يرى في شكلي 4-20، و4-21 مقارنة لبعض هذه الآراء.

وكان افتراق المذاهب التقليديّة بين سنة وشيعة وغيرهم قد أسهم في الخلاف في الرّأي حول مسائل الإجماع، إذ لم تعتبر بعض المذاهب العلماء من مذاهب أخرى جديرين بأن يكون لهم رأي معتبر في الإجماع(63). وقد حصرت بعض التعريفات الإجماع كذلك في "إجماع الصّحابة"، كما نرى مثلاً في تعريف الظاهريّة، رغم أنّ هناك خلافاً وتبايناً حول الشروط التي تؤهل الإنسان الذي عاصر النبي ﷺ أن يكون صحابيّاً. فبعض العلماء يعتبرون أن كلّ من رأى النبيّ ﷺ مؤهّلاً ليكون صحابياً عضواً في الإجماع الصحيح، بينما يرى آخرون، ومنهم ابن حزم والأحناف، أن ينحصر عدد الصحابة من أهل الإجماع إلى أقلّ من مئة وثلاثين(64). ووسّع المالكيّة تعريف الإجماع بحيث يشمل "إجماع أهل المدينة"، واعتبروا هذا الإجماع مصدراً قطعياً للتشريع(65). ونقدم لاحقاً تفصيلات أكثر عن هذا الموضوع في سياق الحديث عن عمل أهل المدينة، لأنّه مترادف عند المالكية مع إجماع أهل المدينة(66).

---

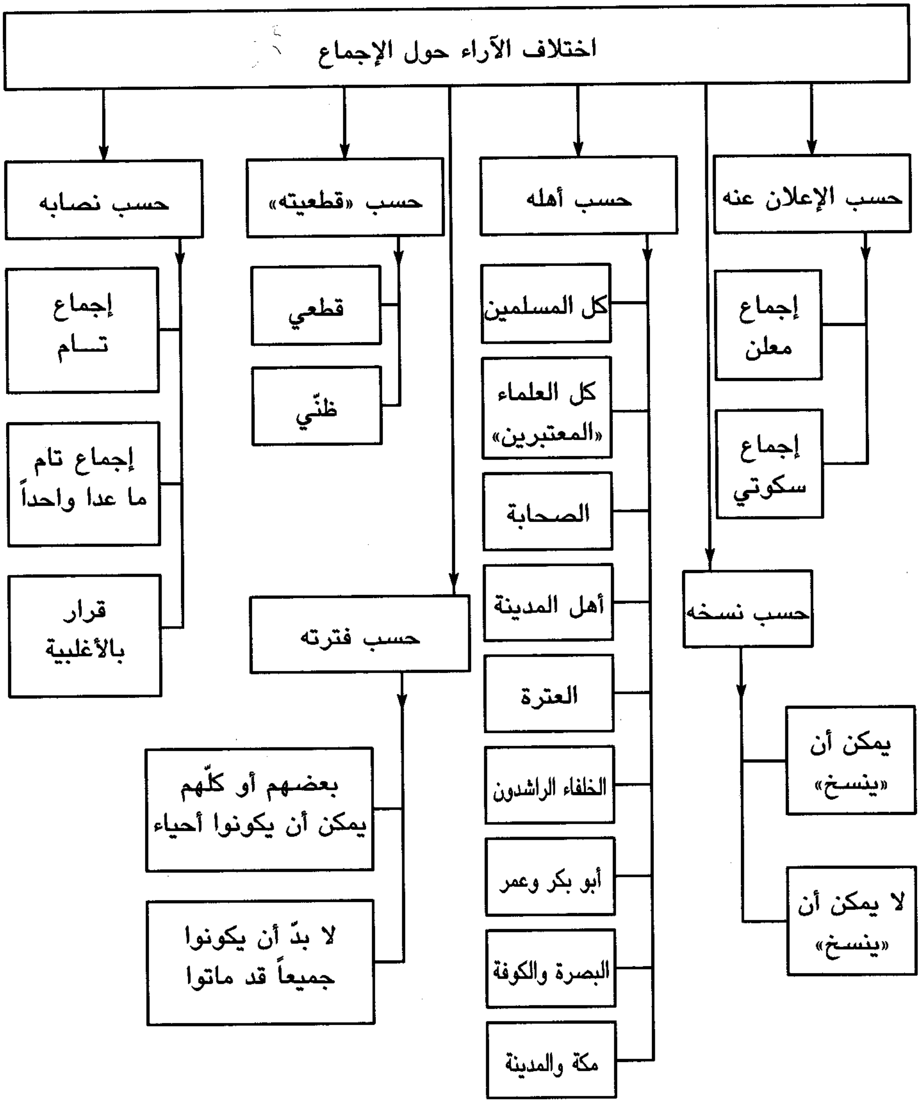
(62) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص173.

(63) هذا الرأي يذكره وينقده ابن حزم. **المحلّى**، مرجع سابق، المجلد 5، ص88.

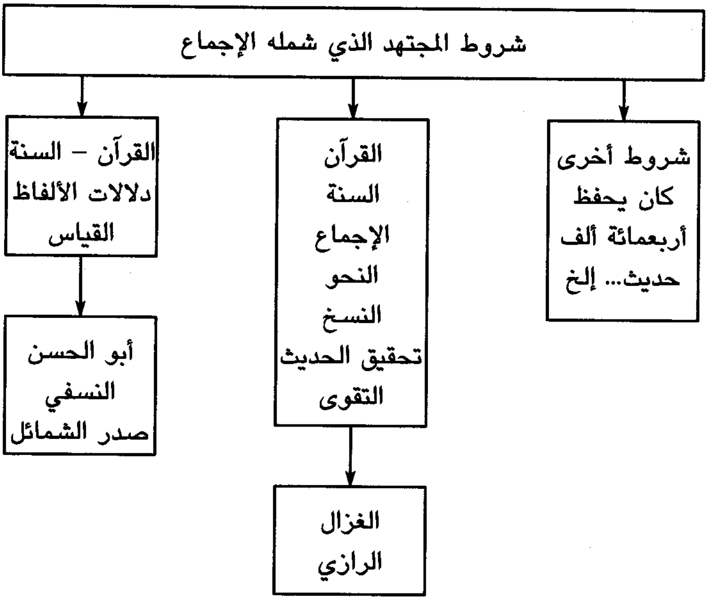
(64) المرجع السابق.

(65) راجع المناشقات في: الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص83؛ الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص187؛ البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود عمر (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، المجلد 2، ص184.

(66) سلطان، **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص121.



شكل 4- 20: بعض الخلافات المتشعبة حول تعريف "الإجماع" نفسه



شكل 4-21: مقارنة لبعض الآراء
حول شروط المجتهد الذي يشمله الإجماع

أمّا الجعفريّة والزيديّة فكلاهما اعتبر إجماع العترة (عليّاً وفاطمة والحسن والحسين) على رأيٍ كافياً لاعتباره إجماعاً صحيحاً[67]. غير أنّ بعض الأصوليّين الجعفريّة اعتبروا الإجماع "لغواً" لأنّ الإجماع لا بدّ أن يقرّر رأي الأئمّة المعصومين، وأوّلهم عليّ رضي الله عنه، فهو إذن لا يختلف عن رأي الإمام، المعصوم على أي حال.

من ناحية أخرى، نسبت رواية إلى أحمد بن حنبل وأبي حازم (وهو فقيه حنفيّ كبير) مفادها أن توافق الخلفاء الأربعة (أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ) هو إجماع معتبر. ولم يتبنّ أيّ من المذاهب الأخرى هذا النّوع من الإجماع. بل إنّ بعض كتب الأصول المقارنة ذكرت آراء أخرى اعتبرت أنّ الإجماع هو

(67) الكلّيني، محمد. **أصول الكافي**، تحقيق علي أكبر الغفاري (طهران: دار المنشورات الإسلاميّة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص178-179، وراجع:
Irshad Abdul-Haqq, "Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements," *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (spring/summer) (2002): p. 83.

إجماع أبي بكر وعمر، أو أهل مكة وأهل المدينة، بل وإجماع أهل الكوفة، أو أهل البصرة! غير أنّ أيّاً من المذاهب الفقهية المعروفة لم يتبنّ هذه الآراء التي هي أقرب لقياس الرأي العام منها للحجية الشرعية!

وهناك خلاف في الرأي أيضاً حول ما إذا كان الإجماع يجب أن يكون "تاماً"، أي أنّه لا بدّ من موافقة كلّ عضو من أهل الإجماع عليه، أوّ أنّه يكفي فيه ما يمكن أن نطلق عليه "رأي الأكثرية". فاشترطت كلّ المذاهب الإجماع التام حتى يعتبر نافذاً، إلا الطبري وأبا الحسين الخيّاط اللذَين اعتبرا أنّ الإجماع يمكن أن ينعقد "إذا خالف واحد من أهل الإجماع".

وعلى أي حال، فكلّ هذه الشروط تبدو لي مجرد بحث نظريّ في أصل الإجماع، لا على أنها آليات وقعت فعلاً، فتصوير الإجماع في بعض كتب الفقه وكأنه قد حدث توافق بين أهل الإجماع على قرار جماعي معين ليس دقيقاً، ذلك لأنّه لم يحدث في التاريخ الذي نعرفه أن حدثت عمليّة "قياس" أو "إثبات" لإجماع مدعى في أيّ مسألة كانت، معلناً كان أو سكوتياً.

وظهر فرق آخر في الرأي حول ما إذا كانت "فترة" أهل الإجماع قد مضت، فأكثر المذاهب ترى أن الإجماع يجب قبوله إذا كان العلماء قد توصّلوا إلى الإجماع في أيّ فترة زمنية معينة(68). بينما نبّه أحمد بن حنبل وبعض المعتزلة إلى حقيقة أنّ واحداً أو أكثر من أعضاء الإجماع قد يغيّر رأيه طالما بقي حيّاً، ولأنّهم يرون أنّ الإجماع حجّة ملزمة لا يجوز خرقها عندهم؛ فإنّهم قرّروا أن أعضاء الإجماع يجب أن يكونوا قد توفّوا ومضت فترتهم، لأنّ هذا يضمن أن لا يغيّر أيّ منهم رأيه، وذلك حتى لا يبطل الإجماع. وفرّق الجوينيّ، وهو شافعيّ، بين الإجماع حول أمر اعتبره "قطعيّاً" أو ما اعتبره "ظنّيّاً". ففيما يخصّ الأمور "الظنّيّة" تبنّى رأي أحمد بن حنبل حول "فترة الإجماع"، والأمور الظنّيّة هي عنده ما يقبل تغيير الرأي عند أحد من أعضاء الإجماع، بخلاف الأمور "القطعيّة" التي لا تقبل هذا

(68) سلطان، **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص100.

التغيير[69]. غير أنّ الجوينيّ لم يقدم معايير للتفريق بين الأمور التي اعتبرها قطعيّة والتي اعتبرها ظنّيّة.

وأحد تصنيفات الإجماع يخصّ ما إذا كان يجب أن يعلن كلّ واحد من أعضاء الإجماع عن رأيه، وهو أمر يعتقد كثير من العلماء -صادقين- أنّه مستحيل في الواقع[70]. لهذا اعتمدت بعض المذاهب الأصولية ما أسموه "الإجماع السكوتي"، وهو يعني أنّ أعضاء الإجماع ممّن لا تعرف آراؤهم يمكن أن يعتبروا موافقين مع كلّ الأعضاء الذين صرّحوا بآرائهم. لكنّ هذا الرأي نفسه -ومؤداه أن ينسب لساكت قول- لا يوجد عليه إجماع لا علنيّ ولا سكوتي، بل إنّ هناك في الواقع اثني عشر رأياً مختلفاً حول حجية هذا النوع من الإجماع[71].

أخيراً، فإنّه في سؤال ما إذا كان الحكم الذي بني على الإجماع يمكن أن يغيّر على الإطلاق أو "ينسخ"، رأت المذاهب الفقهيّة (باستثناء بعض الفقهاء منفردين) أنّ مثل هذا الحكم لا يمكن تغييره إطلاقاً[72]. ويعتمد هذا الرأي في الواقع على مبدأ أصوليّ يقرّر أنّه لا نسخ بعد عصر الرسالة، وأنّ هناك تناقضاً "من الناحية المنطقيّة" بين ما يتوصّل إليه الإجماع الأوّل وأيّ إجماع تالٍ[73]. غير أنني أعتقد أنّه، بحسب نتيجة هذا المبدأ، فإنّ الأحكام الفقهية التي نفترض جدلاً أنها "أُجمع عليها" والتي كانت قد ارتبطت ارتباطاً مباشراً بفترة معيّنة أو اتخذت في ضوء ظروف تاريخية محدّدة، قد جعلوها "أبديّة" ومن الثوابت الشرعية - دون مبرّر.

وقد كان منطق نقد ابن حزم لمفهوم الإجماع كما يلي: إنّ القضايا التي يتناولها الإجماع لا بدّ أن تكون قد ذكرت بوضوح في القرآن أو في حديث

---

(69) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ص641.

(70) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 1، ص305؛ الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، المجلد 4، ص25-26.

(71) راجع: سلطان. **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص32.

(72) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص197.

(73) المرجع السابق، ص198.

متواتر، أو أن تكون قضايا تختلف فيها الآراء حول فهم النصّ أو حول حديث من أحاديث الآحاد. ففي الحالة الأولى: بناء على كون الحكم موجوداً في القرآن الكريم أو في حديث متواتر، فإنّه لا يحتاج إلى إجماع ليعطيه الحجيّة، لأنّ القرآن والسنّة هما المصدر الأصليّ للأحكام الشرعية. وأمّا في الحالة الثانية، فإنّ الإجماع دعوى وليس له حقيقة يقينية. واحتجّ في **الإحكام** بأنّ الإجماع لا يمكن إثباته على الإطلاق، ولو اقتصر على الصحابة، لأنّ عددهم بالألوف(74).

غير أنّه بالرّغم من كلّ الخلافات في أصل التعريف التي ذكرناها باختصار هنا، فإنّنا نعجب أن أكثر الأصوليّين من مختلف المذاهب يعتبرون الإجماع دليلاً "قطعيّاً" يفيد "العلم اليقيني"! ومن أمثلة العلماء الذين يقولون بذلك البغداديّ والجويني والغزالي والشيرازي والسمرقندي والنسفي والفرّاء والسرخسي، وغيرهم كثير. بينما اعتبر بعض الأصوليّين، ومنهم الرّازي والآمدي، أنّ الإجماع دليل "ظني"(75).

القيـاس

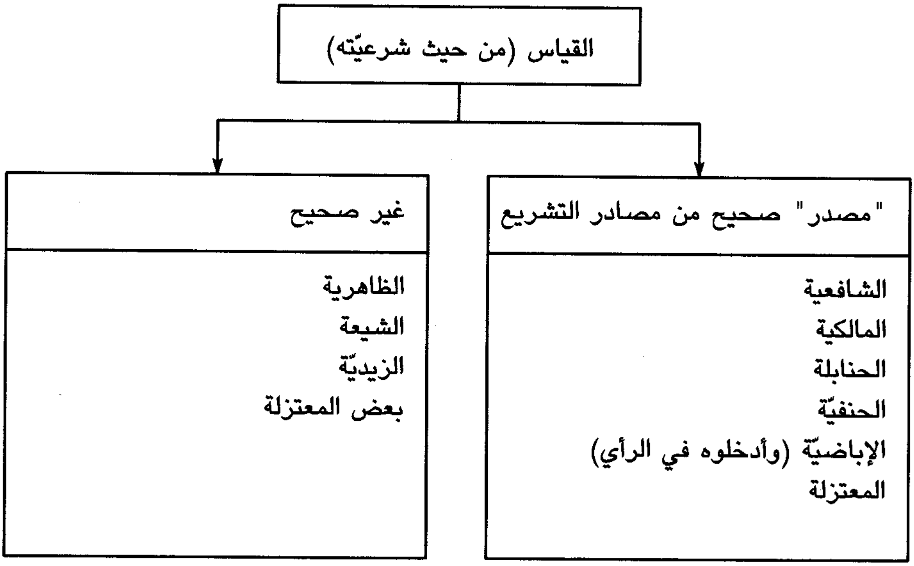
القياس مصدر ثانويّ من مصادر التشريع، تعتبره المذاهب السنّيّة الأربعة دليلاً شرعيّاً، وكذلك المعتزلة والإباضيّة. بينما يرى الجعفريّة والزيديّة

---

(74) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 8، ص103.

(75) راجع: البغدادي، أبو بكر. **الفقيه والمتفقه**، تحقيق عادل بن يوسف الغرزي (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1421هـ)، المجلد 1، ص154؛ والجويني. **البرهان**، مرجع سابق، الفقرة 627؛ الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص176-177؛ وابن قدامة، عبد الله. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1985)، ص273؛ والبصري. **المعتمد**، مرجع سابق، المجلّد 2، ص21؛ والفيروزأبادي، إبراهيم. **شرح اللمع**، تحرير عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، المجلد 2، ص666؛ والبخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، المجلد 2، ص289؛ والأنصاري، ابن نظام الدين. **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، تحقيق عبد الله محمود عمر، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2002) المجلد 2، ص213؛ وابن تيميّة. **المسوّدة**، مرجع سابق، ص316؛ الخضري، محمد. **أصول الفقه** (بيروت: المكتبة العصريّة، 2002)، ص280؛ والرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، المجلد 4، ص214؛ والآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 1، ص404.

والظّاهريّة وبعض المعتزلة أنّ القياس "تشريع بالهوى". وينقل عن الإمام جعفر الصّادق -مثلاً- في رد القياس قوله إنه ليس هناك مسألة إلا وجوابها في الكتاب أو السنّة[76]. غير أنّ القياس يبدو لي في الواقع "آلية" يتوصّل من خلالها الفقيه إلى حكم فقهيّ، وليس "مصدراً" من مصادر التشريع.

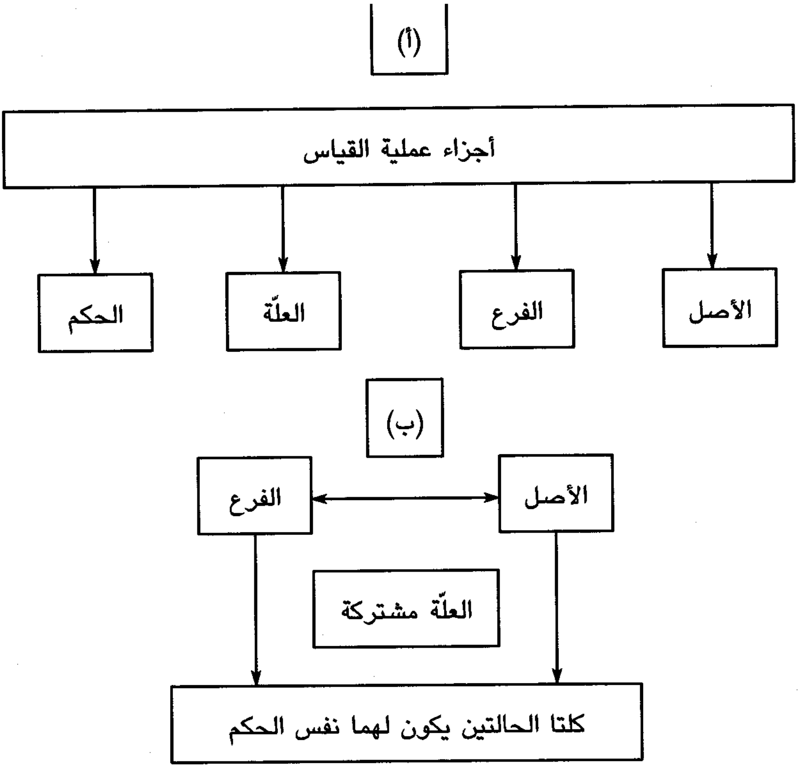


شكل 4-22: الخلاف في الرأي حول حجية القياس

وعمليّة القياس لها أربعة أجزاء، وهي "الأصل" و"الفرع" و"العلّة" و"الحكم". أما القياس فهو قياس مسألة على مسألة، ويكون الحكم قد عرف فيما يخصّ المسألة الأولى وهو "الأصل"، بينما لا يكون الحكم معروفاً فيما يخصّ المسألة الثانية أو "الفرع". ويشمل القياس ملاحظة وجود علّة مشتركة بين المسألتين، ومن ثم فبتشبيه المسألة الثانية بالمسألة الأولى، ينطبق الحكم الذي يخصّ المسألة الأولى على المسألة الثانية[77].

(76) شمس الدين، محمد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الدوليّة، 1999)، ص23.

(77) راجع: حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص124؛ وأبو زهرة. **أصول الفقه**، =



شكل 4-23: (أ) أجزاء القياس الأربعة
و(ب) كيف تتفاعل الأجزاء في عمليّة القياس

غير أنّ القياس عند الظاهريّة والشيعة الجعفريّة والزيديّة وبعض المعتزلة "غير قطعي" بل هو ابتداع في الدين. ويعبر ابن حزم عن هذا الموقف حين وصف القياس بأنّه حكم دون علم قطعي مبنيّ على أدلّة ظنّيّة[78]. وانتقد ابن

= مرجع سابق، ص104؛ والشاشي، أحمد أبو محمد. **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1402هـ)، ص325؛ والبيضاوي، **تفسير البيضاوي** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، المجلد 3، ص5؛ والأسنوي، جمال الدين. **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، تحقيق عبد القادر محمد علي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999)، المجلد 3، ص4؛ والأنصاري، عبد الله بن أحمد. **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998)، ص196؛ والبصري. **المعتمد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص195؛ والشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص198.

(78) راجع: ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 1، ص29، 70، 121؛ =

حزم أيضاً أولئك الذين تبنّوا شرعيّة القياس بالاعتماد على الإجماع، نظراً لأنّ الإجماع عنده لا يمكن إثباته بحال[79]. ويعتبر ابن حزم، والظاهرية عموماً، أنّ المعنى الظّاهريّ للقرآن أو الحديث الشريف وحدهما هو الذي يتّصف بالحجية أو الشرعيّة في الشريعة. ويعتقد ابن حزم أنّ إعمال العقل هو نوع من الظن والتخمين يمكن أن يكون "مفيداً في أمور الدنيا، وليس في أمور الدّين"[80].

وقد نجم عن رفض الظاهريّة للقياس عدد من الفتاوى الغريبة يقتبسها الناس ليتندّروا بها أحياناً. وقد أدّت أيضاً هذه الفتاوى، التي ترجع إلى نبذ القياس المنطقي العقلي، إلى أن يُنظر إلى المذهب الظاهريّ نظرة نفور عند عموم الناس. فقد روى ابن حزم -مثلاً- حديثاً شريفاً قال فيه الرّسول ﷺ: "إذنها صُماتها"، يقصد البكر إذا سئلت عن رأيها في الموافقة على الزّواج وصمتت حياء من التصريح بالموافقة. وكان تعليق ابن حزم: "لو قالت نعم بطل العقد"[81]، أي عقد الزواج! فلم يقبل ابن حزم هنا أن يعقد قياساً بين الموافقة على العقد عن طريق الصمت الذي ذكر في الحديث الشريف، والموافقة على العقد بقولة "نعم". بينما جعلت المذاهب الأخرى للعروس الخيار أن توافق بصمتها أو أن تنطق بالموافقة، ورأى الأحناف مثلاً أنّ كلّ الموضوع يخضع للعرف، فقد فسّروا الحديث بأنّه ما ورد من نهي عن مباشرة المرأة العربية العقد بنفسها ما هو إلا "لكي لا تنسب إلى الوقاحة"، على حد تعبيرهم، وهو أقرب لفهم للشريعة يأخذ بالاعتبار الأعراف والثقافات المختلفة.

ويقبل الجعفريّة والزيديّة والمعتزلة القياس إذا كانت العلّة مصرّحاً بها في

= والرازي، **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، المجلد 5، ص144؛ والسبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 3، ص18؛ والآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص62؛ والبصري. **المعتمد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص299؛ والغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 2، ص557.

(79) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 8، ص103.

(80) حسب تعبير: سلطان. **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص284.

(81) راجع آراء ابن حزم في **المحلّى**. المجلد 9، ص575. والحديث رواه مالك وأحمد ومسلم واصحاب السنن عن ابن عباس كما في صحيح الجامع الصغير.

النصّ، وليست مستنبطة بالظن. واعتبرت مذاهب أخرى أنّ القياس بالعلة المصرح بها هو استنباط لغويّ مباشر للأحكام من النصوص، وليس قياساً بالمعنى المعروف. ويدرج الإباضيّة القياس كله تحت قسم عام من المصادر يسمّونه الرّأي[82].

وبالرّغم من المكانة العالية التي يوليها النظّام للعقل، وهو فقيه معتزليّ بارز، فإنّه رفض الاجتهاد عن طريق القياس، لأنّه رأى أنّ أحكام الشريعة لا يشترط أن تتوافق مع العقل![83] وذكر أمثلة كثيرة من الأحكام تظهر فيها الأحكام "غير الموافقة للعقل"، لأنّ الشريعة على حد قوله لم تساو بين المتساويين، ولم تخالف بين المختلفين. وكان من أمثلته التي ضربها على ذلك أنّ الشرع فرض شاهدين لإثبات القتل، ولكنه فرض أربعة شهود لإثبات الزّنا، وأنّ الوضوء فيه أمر بغسل أجزاء من الجسم لا تكون عرضة للاتساخ، وغير ذلك[84]. غير أنّني أعتقد أنّ أمثلة النظّام على عدم اطّراد الأحكام لا تدلّ على "اللاعقلانيّة"، وإنّما هي تعبر عن دوران الأحكام الشرعية مع مقاصدها وغاياتها، ذلك لأن النظر المقاصديّ في هذه الأحكام يظهر لنا أنّ المقصود الحقيقي من طلب الشهود هو إثبات أحداث معيّنة (القتل في الحالة الأولى والمجاهرة الصريحة بالزنا في الحالة الثانية). لهذا فإنّ الأعداد ليست مقصودة لذاتها في أي من الحالات، وإنّما هي وسيلة لسلامة إجراءات المحاكمة وتحقيق العدل. وفي المثال الثاني الذي ساقه النظّام نجد أن الوضوء من أفعال العبادة التي يقصد بها الامتثال والتعبد دون ربط بمناطات عقلية معينة، ولهذا لم يوافق الحنفيّة وبعض الفقهاء من مذاهب أخرى على القياس في العبادات أصلاً[85]، بل وعرّفوا العبادات على أنّها "أفعال غير معقولة المعنى"، كأفعال الصلاة والحجّ التفصيلية غير المعقولة المعاني[86]. ونحن ندعو في هذا

(82) النامي. عمرو خليفة. "دراسات في الإباضيّة" (أطروحة دكتوراه، جامعة كمبردج، 1971)، ص36.
(83) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص9-10.
(84) المرجع السابق.
(85) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص218.
(86) المرجع السابق.

الكتاب إلى الإفادة من المقاصد في القياس عن طريق اعتبارها أساساً لربط الأحكام المختلفة والقياس عليها عن طريق اشتراكها في مقاصدها وغاياتها بالإضافة إلى عللها.

وأخيراً، فإنّ المالكيّة اعتبروا أنّ المسألة الأصلية يمكن أن تكون هي نفسها حصيلة قياس سابق. ويعني هذا أنّ استخراج حكم لمسألة فرعية ما ممكنٌ عن طريق القياس، دون حاجة إلى "أصل" مذكور صراحة في النصوص. ثمّ يُستخرج حكم ثالث قياساً على المسألة الجديدة، وهكذا دواليك. ومثل هذا التوسيع لتعريف القياس عند المالكيّة يفتح باب الاعتماد على العلل في توليد سلسلة من القياسات الصحيحة، دون الاعتماد على مسألة أصليّة مذكورة صراحة في الكتاب أو السنّة وفي هذا توسع مقاصدي في النظر القياسي.

والعلّة في هذا الباب هي قلب عمليّة القياس والمعنى الذي يقوم عليه. وقد طرحت مذاهب الفقه ثلاثة شروط للعلّة الصحيحة. فقد اتّفقت مذاهب الفقه التي تبنّت القياس على وجوب توفّر "الظهور" و"التعدّي" و"الاعتبار" في أية علة صحيحة. أما الظهور فيعني الوضوح وإمكانيّة إدراك العلّة والتحقق من وجودها أو عدمه. ويعني التعدّي إمكانيّة مدّ العلّة لتشمل حالات أخرى، مع عدم وجود نصّ يقصر هذه العلة على حالة خاصة، كقصرها على الرسول ﷺ مثلاً. ويعني الاعتبار عدم وجود عبارة مانعة في نصّ شرعي تنص على عدم الاعتداد بتلك العلّة[87].

غير أنّ مذاهب الفقه اختلفت حول شرط/خاصيّة أخرى، أطلقوا عليها "انضباط" العلّة. وانضباط العلّة يعني: "ألّا تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال"[88]. وسبب الجدل حول شرط الانضباط هو الخلاف حول ما إذا كان القياس على ما سمي "حكمة" جائزاً، إذ إن

---

(87) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 2، ص345؛ أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص223.

(88) المرجع السابق.

الحكمة مصلحة غير منضبطة بالمعنى المذكور. ولنورد فيما يلي بعض الأمثلة التي توضّح الفرق بين العلّة والحكمة عند المذاهب الفقهية.

يحلّ للمسلم أن يعمل بالرخصة التي تتيح له ألّا يصوم إذا كان "مريضاً أو على سفر"، كما ورد في آية البقرة. فالمرض أو السفر، لمسافة معيّنة تتحدّد من خلال الاجتهاد في فهم الأحاديث الشريفة المتعلقة بالمسألة، هما علّتان للحكم بهذه الرخصة. أمّا الحكمة من وراء هذه الرخصة فهي التيسير ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. وقد أفتى العلماء بأنّ للمسنّ أن يعمل بنفس الرّخصة بأن يفطر قياساً على المرض وهو العلّة، وليس قياساً على التيسير وهو الحكمة. ولهذا نجد أنّ هذه الرخصة في أغلب المذاهب لا تمتدّ لتشمل العامل الذي يقوم بعمل يدوي شاقّ لا يجد غيره ليعيش منه مثلاً، رغم أن هذا الشخص يلاقي مشقة -بل ضرراً أحياناً- في الصّيام. فقد ادّعى العلماء من مختلف المذاهب أنّ المرض أو السفر يمكن قياسهما وتحديدهما بدقة، وهما بالتالي علّتان منضبطتان تصلحان للقياس، بينما التيسير معنى غير قابل للتحديد لأنّه "يتغيّر بتغير الصور والأشخاص والأزمان والأحوال". ولهذا فقد اعتبرت الحكمة أمراً غير منضبط، أي مائعاً لا يمكن أن يُعتبر معياراً للقياس الفقهيّ الصحيح.

وإن كان لي من تعليق هنا؛ فأقول إنّ مثل هذا الإصرار على المنهج السببي الذي لا يرى ربطاً منطقياً إلا بين "السبب" و"المسبّب"، يهمل المستوى الغائي في عملية القياس، أي الربط بين الحُكم وغايته، ومن ثمّ فإنه يضيّع أحياناً الروح والمعنى المقصود أصلاً من رخصة الفطر، حتى لو حققت السببية ما أطلق عليه "الانضباط" في الجانب الشكلي الإجرائيّ. ويجد القارئ الكريم في الفصل السادس مناقشة أوسع للفرق بين العلة والحكمة والمقصد، ودعوة لضرورة اعتبار مقاصد الحكم في عمليّة القياس.

ولقد تبنّى الأصوليّون، من أجل القيام بقياس صحيح، مسلكاً متعدد الخطوات، نلخصه فيما يلي. وليلاحظ القارئ أنّ كلمة "المناط" تشير إلى السبب أو العلة خلف الحكم.

1 - تخريج المناط: هذه هي عمليّة التأمّل في النصّ الأصليّ بغية استخراج أكبر عدد ممكن من احتمالات العلل التي بني عليها الحكم الأصليّ. فاحتمالات العلل هذه هي المواضيع أو المواد التي ذكرت في النصّ الأصليّ والتي ترشّح أن تكون العلّة وراء الحكم.

2 - تنقيح المناط: في هذه الخطوة يقوم الفقهاء بفحص الاحتمالات التي حصلوا عليها من الخطوة الأولى واحداً واحداً، في محاولة لتحديد أحدها فقط ليكون هو العلّة، وذلك بعد استبعاد كلّ الاحتمالات الأخرى. وقد تبدو هذه الطريقة تبسيطية لاعتمادها على علّة وحيدة يظهر للفقيه أنها مقبولة، ولكنّ العلماء فرضوا شرطاً لاختيار العلّة المختارة من بين كلّ الاحتمالات، وهو أن تكون "وصفاً مناسباً". والمناسبة هنا تعرّف عموماً بأنّها "تحقيق المصلحة". ولم يجرِ تحديد هذه المصلحة نظرياً في الكتابات المبكّرة في أصول الفقه. غير أنّ المرء يمكن أن يلاحظ في الكتابات المتأخرة في أصول المذاهب السنّية (وهي التي تبنّت القياس أصلاً) ميلاً متنامياً لربط "المناسبة" بـ "مقاصد الشريعة"، ويُلاحظ هذا الرّبط أكثر ما يلاحظ في نظريّة الشّاطبيّ حول المقاصد، وبدرجة أقلّ ولكنها واضحة في النظريات السابقة التي قدمها الغزالي والعزّ بن عبد السلام والقرافي حول القياس[89]، بل إنّ الطوفي وصف المصلحة بأنّها "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع"[90]. غير أنّ جمهور الأصوليّين لم يؤيّدوا ربط "سبب" الحكم بمقصده، لأنّ المقصد ليس "منضبطاً" كما قالوا[91]. ولكن القارئ سوف يجد في الفصل السادس من هذا الكتاب نظرة مختلفة لمسألة الانضباط هذه.

3 - تحقيق المناط: هذه هي الخطوة الأخيرة في عمليّة القياس، وفيها

---

(89) ابن بيّه، عبد الله. **علاقة المقاصد الشرعيّة بأصول الفقه**، ط1 (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات المقاصد، 2006)، ص25.

(90) الطوفي. **التعيين**، مرجع سابق، ص239.

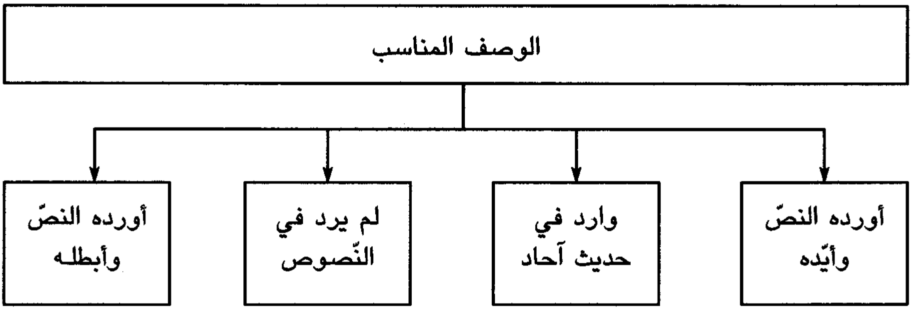
(91) السعدي، عبد الحكيم. **مباحث العلّة في القياس عند الأصوليين** (بيروت: دار البشائر، 1986)، ص110.

يقوم الفقيه المجتهد بالتحقّق ممّا إذا كانت العلّة منطبقة على الحالة الواقعيّة التي يبحثها. فالإسكار مثلاً هو العلّة وراء "تحريم الخمر" وهذا هو الحكم الأصليّ. ولكن حين يقوم المجتهد بالاجتهاد فيما يخصّ مادّة ما؛ يكون السؤال: هل يتحقّق بهذه المادّة المعينة الإسكار للعقل البشري أم لا يتحقق؟ ومثال آخر: إنّ العمد هو العلّة في القصاص من القاتل. لكنّ السؤال في حالة القتل سيكون: هل تحقّق العمد في واقعة القتل هذه تحديداً أم لم يتحقق؟ ومثال ثالث: "الفقر" علّة وراء تلقّي الزكاة. ويكون سؤال تحقيق المناط إذن: هل هذا الشخص المحدّد "فقير" أم ليس فقيراً؟

وأرى أنّ تحقيق المناط هذا يقع على الحدود بين الفقه والعلم، وليس فقهاً خالصاً، وبالتالي لا يجوز فيه أن يكون المرجع والحكم فيه للمجتهد وحده (كما نرى في تراثنا الفقهي التقليديّ). ولنضرب مثالاً للتوضيح: كيف يمكن للفقيه أن يبرهن أو يؤكّد أنّ مادّة معيّنة هي مادة "مسكرة"، أو أنّ مشتبهاً معيّناً لديه "عمد" حقيقي للقتل أو خلل عقلي مثلاً، أو أنّ شخصاً معيّناً "فقير" أي تحت حد الفقر؟ ففي عالمنا اليوم، مسؤولية الإجابة عن مثل هذه الأسئلة عن الواقع يجب إحالتها إلى العلماء المتخصّصين في هذه الجوانب الكيميائية والنفسية والاقتصادية ذات العلاقة، وليس إلى الفقهاء المتخصصين في استنباط الأحكام التفصيلية من الأدلة اللفظية. ويجد القارئ توسّعاً في هذا الموضوع في الفصل السادس.

ويفرّق الفقهاء من مختلف المذاهب بين العلّة المنصوص عليها والعلّة التي توصّل إليها المجتهد عقلاً دون دليل واضح الدلالة من النصوص[92]. وبناء على هذا صنّف الفقهاء "الوصف المناسب" إلى أربعة أصناف، كما يرى القارئ في الشكل 4-24.

(92) حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص155.



شكل 4-24: الأصناف الأربعة للوصف المناسب

تتفق المذاهب الفقهيّة على أنّ الوصف إذا وجد ما يمنعه من نصوص الكتاب والسنّة، بالرغم مما يبدو من فوائدة الظاهريّة، فإنّه لا يمكن استخدامه في القياس. فالفائدة التي يحصل عليها المرء مثلاً عن طريق الرّبا ذكرت وحرّمت بالنصّ، وكذلك منافع المسكرات والقمار ذكرت وحرمت في القرآن الكريم. فإذا ورد الوصف بنصّ صريح، كما هو الحال في إسكار الخمر أو في وجود العمد في القتل، فإنّ القياس الذي يعتمد على هذه الحالة يكون صحيحاً، حتّى عند المذاهب التي لم توافق على القياس، وهي الجعفريّة والزّيديّة والمعتزلة والظاهريّة. لأن هذه المذاهب تعتبر الوصف أو العلّة دلالة للنصّ، وليس قياساً.

وإذا كان الوصف متضمّنا بعبارات عامّة في النصّ الشرعي، بحيث يكون تابعاً لمسألة أخرى أو متصلاً بحكم آخر، فإنّه يكون وصفاً مناسباً عند الشّافعيّة والحنفيّة، يسمّيه الشافعيّة "الملائم" بينما يسمّيه الحنفيّة "المناسب" ويعتبرونه دليلاً عقليّاً[93].

والذي يعنيه الفقهاء بمصطلح "الوصف" الذي "لم يرد في النصوص" هو وصف لا يمكن استنباطه عن طريق الاشتقاق اللغوي المباشر من آيّة

(93) المرجع السابق.

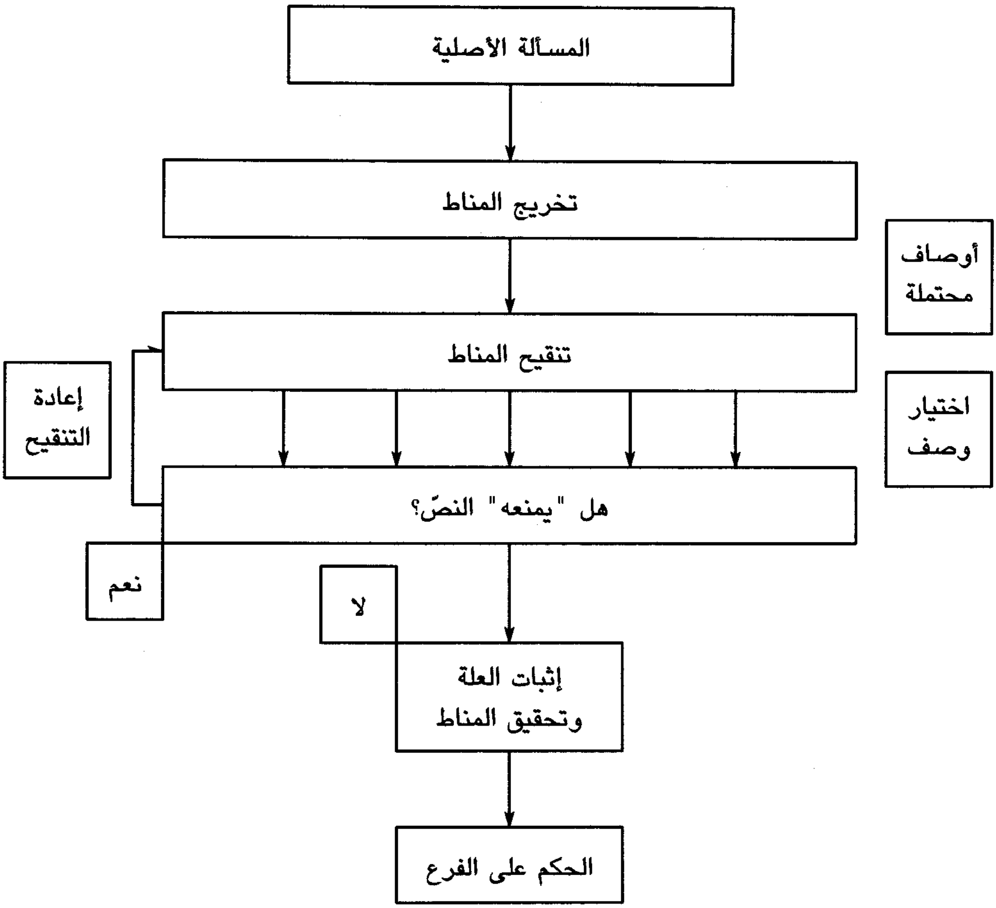
محدّدة أو حديث محدد، وهو ما ذكرناه أعلاه. وأمّا المصالح التي يمكن استنباطها من النصوص، ولكن لا يؤيدها دليل لغوي صريح أو ينفيها، فهذه تصنّف بحسب مذاهب الفقه على أنّها "مصالح مرسلة". وهذا ما سنبحثه في المقطع التالي تحت العنوان العام للمصدر الثانوي "الاستصلاح"، فقد كانت حجية الاستصلاح أيضاً مجالاً لاختلاف الآراء بين الفقهاء.

وبحث الفقهاء أيضاً في العلل التي تكون نتيجة القياس المبنية عليها "معارِضة" لمدلول نصّ خاص حول المسألة الفرعية قيد البحث. فالشافعي ومالك وابن حنبل اتفقوا على أنّه "لا مجال للقياس" في حالة وجود نص، أي وجود آية أو حديث يتعلّق بالمسألة قيد البحث. وطبّقوا هذه القاعدة حتى إن كانت الآية ظنّيّة الدلالة أو كان الحديث ظنّيّ الثبوت أو الدلالة. إلا أنّهم يقبلون، في حال كون الآية ظنّيّة الدلالة أو كون الحديث ظنّيّاً، أن يقيِّد القياسُ المعنى الظنّي المنصوص[94].

غير أنّ مالكاً أضاف أنّه إذا كان الحديث "ظنّيّاً" (كأن يكون مثلاً حديث آحاد فهو إذن ظني الثبوت) ويتعارض مع نتيجة أكثر من قياس (أي أنّ هناك أكثر من قياس يدلّ كل منها على حكم يعارض الدلالة اللفظيّة للحديث) - فإنّ هذه الأقيسة عند مالك تسمّى "أصلاً"، ويعطى الأصل الأولويّة على الحديث الظنّيّ عند التعارض[95]. وهذا الاجتهاد له أثر مهم في المراجعة لمتن الحديث. من ذلك مثلاً أنّ مالكاً نفى صحّة حديث الآحاد الذي ورد فيه: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً"، على أساس أنّه يتعارض مع عدة أقيسة يقاس فيها الإناء على ما ورد في آيات وأحاديث تسمح بالأكل من الصيد الذي يأتي به كلب الصّيد، فاستنبط مالك منها أصلاً أن "سؤر الكلب طاهر"[96]، ولو تعارض مع حديث الآحاد الصحيح المذكور.

---

(94) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص240.
(95) المرجع السابق، ص241.
(96) المرجع السابق.



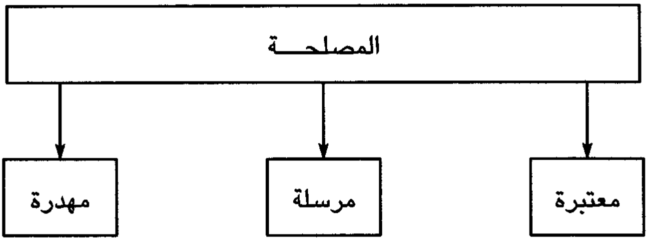
شكل 4–25: الإجراءات الشكليّة للقياس

وخلاف المالكية هذا مع المذاهب الأخرى حول إمكانيّة أن يُرجَّح "الأصل" المفهوم بالاستقراء على حديث صحيح؛ يشبه خلافهم مع بقيّة الفقهاء حول دور المصلحة، ونحن نبحث فيما يلي هذا الموضوع.

المصلحة

حينما تصنّف المصالح إلى مصلحة يدعمها "النصّ" وتسمى معتبرة، ومصلحة لا يعتبرها "النص" وتسمى مهدرة، ومصلحة لم ترد في "النصّ"

وتسمى مرسلة، فإنّ هذا يبدو لي إشارة واضحة إلى أنّ هناك تعريفاً لفظياً حرفيّاً لما يعنيه الفقهاء بـ "النصّ"، أي أن النص عندهم هو لفظ النص وليس مقصود النص.



شكل 4-26: تصنيف المصالح من حيث ذكرها (الحرفيّ) في النصوص

والمعتزلة رفضوا وجود قسم تحت المصلحة يسمّى المصالح المرسلة، بناء على مفاهيمهم الأساسيّة حول التحسين والتقبيح العقليّ. وفحوى حجتهم هو أنّه إذا كان الإسلام منهاج حياة متكامل، فإنّ أيّ فعل لا بدّ أن يكون إمّا حسناً، وهو بالتالي مصلحة يجب تحصيلها، وإمّا قبيحاً، وهو بالتالي مفسدة يجب اجتنابها، سواء كان مذكوراً بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في الكتاب أو السنّة. وهذا موقف المعتزلة من هذه المسألة، ولا يشاركهم فيه أيّ مذهب آخر رغم قوّة حجّته في رأيي، وبصرف النظر عن جدلية التحسين والتقبيح العقليين.

واختلف الفقهاء حول حجية المصلحة المرسلة، فالمالكيّة والحنابلة قبلوها شرعاً، بناء على القرآن والسنّة والإجماع والقياس، كما قالوا. لهذا فهم لا يقبلون أن "تتعارض" مصلحة ادعي أنها مرسلة مع أيّ من الأدلّة الأربعة المذكورة وإلا أصبحت المصلحة المرسلة مرجوحة[97]. وأمّا الإباضيّة فيدخلون المصلحة في أصل "الرّأي"[98]. وأيّد مالك -ونقل عنه ذلك

---

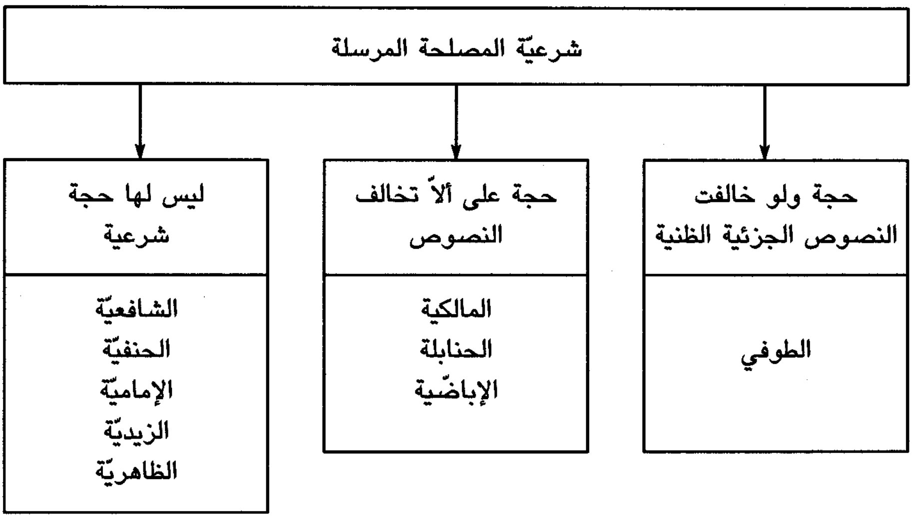
(97) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص216.
(98) النامي، "دراسات في الإباضيّة"، مرجع سابق.

الشاطبي- حجية المصلحة المرسلة ضمن عدد من الشروط، والتي يمكن تلخيصها في ثلاث نقاط كما يلي[99]:

1 - أن تقع ضمن مجال المعاملات والعاديات، وليس ضمن مجال العبادات المحض.

2 - ألّا تعارض أيّ نصّ مخصّص أو أيّ أصل، وقد مر معنى الأصل عند المالكية.

3 - أن تؤدّي إلى مصلحة أعلى أو أعم من المصالح الخاصة التي تذكرها النّصوص.



الشكل 4-27: اختلاف الرأي حول المصلحة المرسلة

وأدخل الحنابلة المتأخرون المصلحة المرسلة في قاعدتهم حول تغيير الفتوى بتغيّر الظروف حسب المصلحة، والتي اشتهر بها ابن تيميّة وابن القيّم وكتبا حولها كتابة مستفيضة[100]. ولكن الطوفيّ، وهو فقيه حنبليّ كبير، تبنّى

(99) الشاطبي، أبو إسحاق. **الاعتصام** (مصر: المكتبة التجاريّة الكبرى، بدون تاريخ)، المجلد 2، ص129-133.

(100) مثلاً: ابن القيم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد 3، ص150-153.

موقفاً مثيراً للجدل لا يزال يثير مناقشات حامية إلى اليوم[101]، إذ أفتى أنّ المصلحة هي مقصود التشريع الإسلاميّ أصلاً، وأنّ النصوص الخاصة (أي النصوص الظنية الدلالة على أي حال) التي تعارض المصلحة يجب أن ترجح عليها المصلحة. ولعلّ تعريفه للمصلحة أكثر إثارة للجدل، إذ جعل المرجع فيها لما أسماه العادة والعقل[102].

أمّا بقيّة المذاهب فقد اعتبرت المصلحة ليست مصدراً مستقلاً للتشريع، إلا أنّه يبدو لي أنّ كلّ مذهب تبنّى طريقته الخاصّة في الأخذ بنفس معنى المصلحة في اجتهاداته، بشكل أو بآخر. فالشافعيّة مثلاً يدخلون المصلحة - سواء ذكرت في النص أو لم تذكر- في مفهوم "المناسبة" في القياس، كما بيّنّا[103]، والحنفيّة يدخلون المصلحة -سواء ذكرت في النص أو لم تذكر- في أصل الاستحسان عندهم[104]. والجعفريّة والزّيديّة، رغم أنهم من جانبهم منعوا المصلحة على أساس أنّها "ظنّيّة" وأنّها "لا تمثّل رأي الإمام المعصوم"[105]، إلا أنّ هناك قدراً ضخماً من إعمال المصلحة في الدليل الاجتهادي المسمى عندهم "بالدليل العقليّ"، والذي يجعلونه أصلاً بعد القرآن والسنّة والإجماع كما عرفوه[106]. وأخيراً، فإنّ المذهب الظاهري هو المذهب الوحيد الذي رفض المصلحة ولم يعوّض عنها بأيّ مصدر آخر فيما يبدو لي.

---

(101) حسّان، حسن حامد. **نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي** (القاهرة: مكتبة المتنبي، 1981)، ص8-12.

(102) الطوفي. **التعيين**، مرجع سابق، ص2، 239.

(103) راجع: الزنجاني، محمد أبو المناقب. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق محمد أديب صالح، ط2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398هـ)، ص320.

(104) راجع: كاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، المجلد 1، ص65.

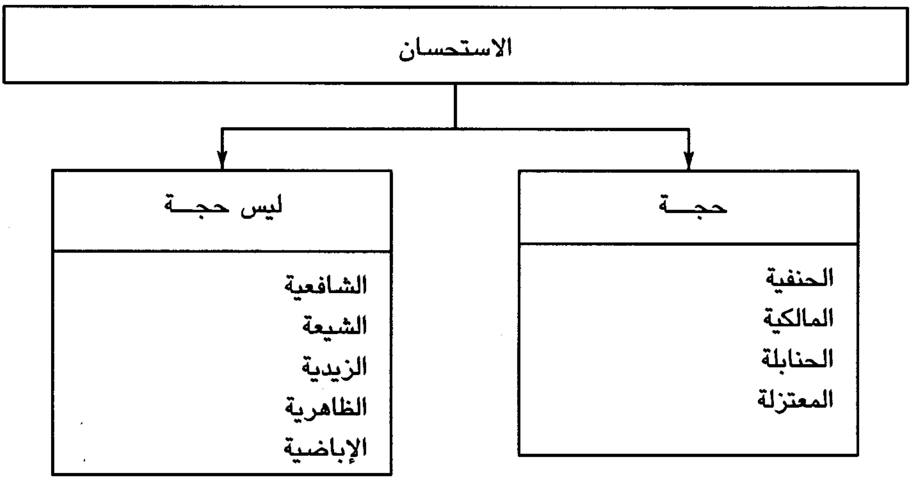
(105) الكلّيني. **أصول الكافي**، مرجع سابق، المجلد 1، ص192، 279.

(106) أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص700.

الاستحسان

وظهر كذلك خلاف حول حجية أصل الاستحسان تباعدت فيه الآراء إلى جهتين متقابلتين. فالشافعيّة والجعفريّة والزيديّة والظاهريّة يعتبرون الاستحسان غير شرعيّ ودليلاً تحكمياً[107]، بل عرّفه الشافعيّ وابن حزم على أنّه "حكم بالهوى" و"مصدر للتناقض"[108]. بينما، في الجهة المقابلة، نجد الحنفيّة والمالكيّة والإباضيّة والحنابلة والمعتزلة قد تبنّوا الاستحسان وأيدوه وعملوا به.

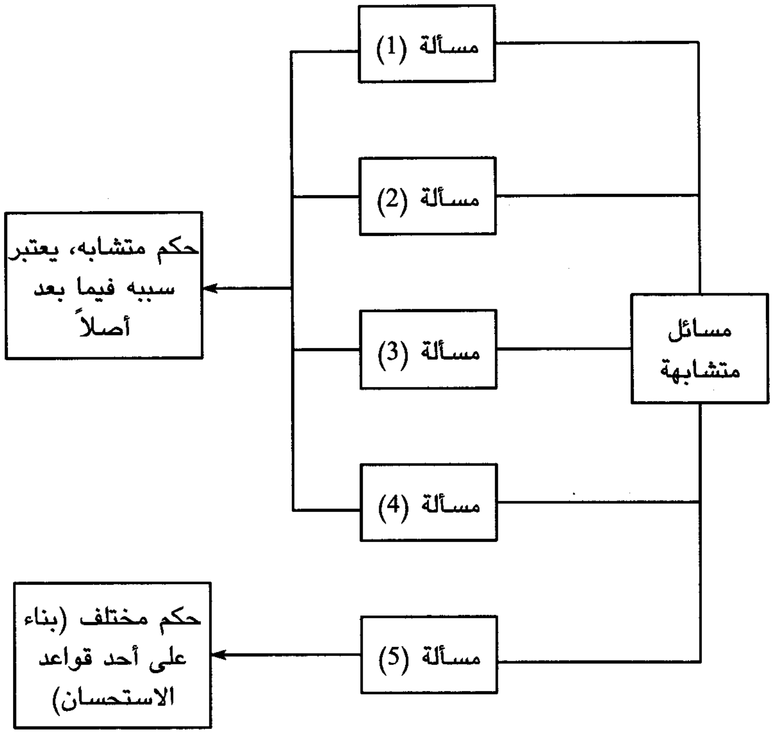
والعامل المشترك في كلّ نظريات الاستحسان هو أنّ المجتهد يحكم على مسألة معيّنة بناء على قاعدة تختلف عن القاعدة أو الأصل المعتاد الذي يحكم بحسبه على حالات مشابهة (انظر الشكل 4-29).



الشكل 4-28: اختلاف الرأي حول الاستحسان

(107) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص205؛ الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص241.

(108) الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، ط2 (بيروت: دار المعرفة، 1393هـ)، المجلد 7، ص301، ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 5، ص195-197.

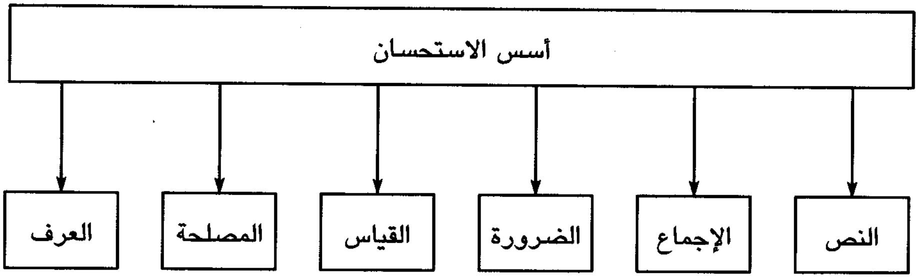


شكل 4-29: الحكم على مسألة معيّنة بناء على قاعدة تختلف عن الأصل الذي حكم بموجبه على مسائل مشابهة

بينما نجد مالكاً، وهو شيخ الشافعي، لا يعتبر الاستحسان "حكماً بالهوى" كما قال الشافعي، بل يعتبره "تسعة أعشار العلم"[109]. فالاستحسان عند مالك هو نظر عميق إلى عامل معيّن يملي على الفقيه أن يغيّر بموجبه الحكم المعتاد نظراً لعدم وجاهة الأخذ بالسبب أو العلة المعتادة في تلك الحالة. وهذا العامل، والذي يسمّى أصل الاستحسان، يمكن ان يقسّم إلى ستّة أصناف، ألا وهي: النصّ، والإجماع، والضرورة، والقياس، والمصلحة، والعرف[110].

(109) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص244.
(110) سلطان. **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص460.

ونورد فيما يلي أمثلة توضيحيّة على هذه الأصول مستمدّة من مختلف المذاهب التي تبنّت الاستحسان:



شكل 4-30: تصنيف أسس الاستحسان

1 - الاستحسان بناء على النصّ: يحرّم أحد الأحاديث الصحيحة تبادل السلع المتشابهة إلّا إذا كان "يداً بيد"، وإلا اعتبرت المعاملة من "ربا النسيئة". غير أنّ هناك نصوصاً أخرى تبيح اقتراض الشيء إلى أجل (وبدون فائدة)، وهو يقع ضمن النسيئة على أي حال، ولكن المالكيّة يصنفون جواز الاقتراض على أنّه استحسان بالنصّ[111]، بينما تعدّ المذاهب الأخرى مسألة ربا النسيئة المذكورة من باب تخصيص العام.

2 - الاستحسان بناء على الإجماع: يعتبر الاستصناع (الشراء مع التسليم المؤجّل) جائزاً استحساناً، كجواز القرض استحساناً ممّا ذكرناه للتوّ. وأصل الحكم بالنسبة للتسليم المؤجل هو التحريم في كلّ المذاهب، لأن القاعدة المعروفة تقتضي ألّا يبيع الإنسان ما ليس عنده، كما ورد في الحديث النبويّ الشريف، أي لا يبيع سلعة لا يمتلكها. لكنّ الحنفيّة يقولون إنّ هناك "إجماعاً" على مثل هذا العقد، وأنّ هذا سبب كافٍ لاستثنائه من القاعدة[112]. ولكن "الإجماع" الذي ادّعاه الحنفيّة في هذه الحالة يبدو لي

(111) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 4، ص207.

(112) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 2، ص203؛ النسفي. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، المجلد 2، ص292؛ حسان. **نظرية المصلحة في الفقه**

عرفاً اجتماعياً معيّناً لا أكثر، كنوع العرف الذي اعتمده ابن عابدين، وهو من متأخري الحنفيّة، في رسالته التي سماها: **نشر العَرْف فيما بُني من الأحكام على العُرْف**[113]. والعلاقة بين العرف والأحكام الفقهية التي استنبطت من الكتاب والسنّة موضوع مهم نعرّج عليه في وقت لاحق.

3 - الاستحسان بناء على الضرورة: ذكر بعض الفقهاء تحت هذا الصنف أمثلة، كالسماح للأطباء بالكشف عن عورات المرضى لضرورة العلاج.

4 - الاستحسان بناء على القياس: في هذا الصنف يتعارض قياسان، ويجري اختيار أحدهما. والمثال التقليدي المشهور هو أنّ الأحناف قرروا أنّ سؤر الطير آكل اللحوم -كالنسر مثلاً- طاهر وحلال. وهنا تعارض قياسان: أوّلهما أنّ سؤر آكل اللحم -كالأسود مثلاً- هو عندهم حرام، والثّاني القياس على سؤر الآدميّ -وهو يأكل اللحم- وهو حلال. فاختار الحنفيّة القياس الثاني استحساناً.

5 - الاستحسان بناء على المصلحة العامة: والمثال المشهور هنا في كتب الأصول هو تضمين الصَّنَاع أو الصُّنّاع، بالرّغم من الحديث الصحيح الذي يقرّر أنّ "الصّانع مؤتمن". فالحديث الشريف يدل -لفظاً- على أنّ الصّانع غير ضامن للضرر الذي يحصل لما يصنعه، غير أنّ عدّة مذاهب من مذاهب الفقه اعتبرت الصّانع ضامناً بناء على الاستحسان لتحقيق المصلحة العامة مع تغير الزمان.

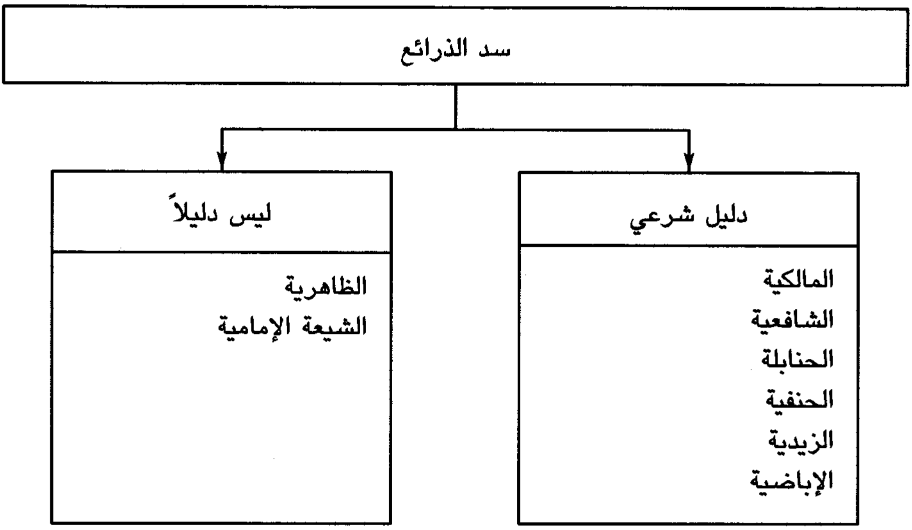
6 - الاستحسان بناء على العرف: الأمثلة المشهورة هنا في كتب الأصول هي نفس الأمثلة المذكورة تحت الاستحسان بناء على الإجماع. وهذا يثير أيضاً السؤال المهم حول العلاقة بين دعاوى الإجماع ومجرد العرف.

الإسلامي، مرجع سابق، ص590؛ أبو زهرة. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص447.

(113) ابن عابدين، محمد أمين. **نشر العَرف فيما بني من الأحكام على العُرف** (القاهرة: بدون تاريخ)، المجلد 2، ص119.

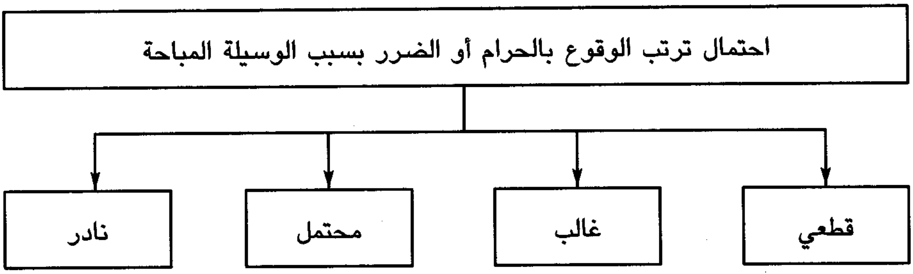
سدّ الذرائع

سدّ الذرائع هو مجرد طريقة أخرى من طرق الاجتهاد في الفتوى اعتبرها بعض الفقهاء مصدراً (ولو كان ثانوياً) للتشريع، خاصّة في المذهب المالكيّ[114]. وأكثر الفقهاء لا يذكرون سدّ الذرائع كدليل مستقلّ، وإنّما يجعلون معناه تحت أصل المصلحة[115]. ويشمل سدّ الذرائع منع أو حظر عمل مشروع ومباح لأنّه قد يكون وسيلة تؤدّي إلى عمل غير مشروع أو إلى ضرر[116]. وقد ذكر الفقهاء من مختلف المذاهب أنّ العمل المحظور من هذا الباب لابد أن يكون احتمال أن يؤدّي إلى حرام أكبر من عدم احتماله، ولكنّهم اختلفوا حول تنظيم الاحتمالات. وقد قسم المالكية احتمالات الحرام أو الضرر إلى أربعة مستويات (انظر الشكل 4-32)[117].



الشكل 4-31: خلاف الرأي حول سدّ الذرائع

(114) أبو زهرة. **أصول الفقه**، ص268.
(115) سلطان. **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص522.
(116) الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص246.
(117) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص271.



الشكل 4-32: أربعة أصناف من الاحتمالات عند الفقهاء الذين يتبنون سدّ الذرائع

والأمثلة التالية ذكرها الفقهاء في معرض التمثيل لمراتب الاحتمال الأربعة المذكورة:

1 - أما المثال على عمل يؤدّي إلى نتائج ذات ضرر قطعي أو "متيقّن" فهو حفر بئر في طريق عام، والذي رأى الفقهاء أنه لا محالة سوف يؤذي الناس. ويتّفق الفقهاء على سدّ الذريعة في هذه الحالة، ولكنّهم اختلفوا حول ما إذا كان حافر البئر في هذا المثال يكون ملزماً بالتعويض عن أيّ أذى يصيب الناس بسبب فعله. والخلاف في الرأي هنا يدور في الواقع حول ما إذا كان تحريم عمل ما يستتبع شرعاً إلزام من يفعله بالأضرار الناجمة إذا ما قام بهذا الفعل أم لا.

2 - وأمّا المثال على عمل يكون احتمالُ أن يؤدّي إلى حدوث ضرر احتمالاً "نادراً"، والذي نذكره هنا نقلاً عن الشاطبي، فهو بيع العنب، حتى مع العلم أنّ عدداً محدوداً من الناس قد يستخدمونه لصنع الخمر. ويتّفق العلماء كذلك على أنّ سدّ الذرائع لا يطبّق في هذه الحالة، لأنّهم رأوا أن منافع هذا البيع أكبر من ضرره لأن الضرر يحدث في أحوال نادرة نسبيّاً[118].

3 - وأما المثال على ضّرر "غالب الاحتمال" -حسب ما أورد الفقهاء- فهو بيع السلاح في زمن ما سمي اصطلاحاً بالفتنة (أي أثناء الاضطرابات المدنيّة) وبيع العنب لصانع الخمر[119]. فالمالكيّة والحنابلة اتفقوا على سدّ

(118) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص249.
(119) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص273.

هذه الذريعة، بينما خالفهم الباقون لأنّهم رأوا أنّ الضّرر يجب أن يكون "متيقناً" حتى تبرّر سدّ الذريعة.

4 - وأما المثال على الضّرر "المحتمل" -كما أورده الفقهاء- فهو سفر المرأة وحدها دون محرم، أو العقود السليمة شكلاً ولكنها تتخذ وسيلة أو حيلة للمعاملة بالرّبا[120]. وهنا أيضاً اتّفق المالكيّة والحنابلة على سدّ هذه الذريعة، بينما خالفهم الباقون لأنّ الضرر غير "متيقّن" ولا "غالب الاحتمال".

والواقع أن الأمثلة التي سقناها أعلاه تُظهر وبوضوح أنّ الحكم على الذرائع أو الوسائل يخضع لتأثيرات اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة وبيئيّة، وليس لقواعد ثابتة. فـ"سفر المرأة وحدها"، و"بيع السلاح"، و"بيع العنب"، وما إلى ذلك من أفعال، يمكن أن تؤدّي إلى ضرر محتمل في بعض الحالات، ولكن من المؤكّد أنّها أفعال سليمة العواقب، بل مفيدة للناس في أحوال أخرى كثيرة. لهذا فإنّ تصنيف الأفعال بحسب احتمالات ضررها في أقسام جامدة حتمية هو تصنيف أقل ما يقال فيه أنه تعوزه الدقة العلمية. وسوف نعرض في الفصل السادس اقتراحاً بمجال مفتوح من احتمالات الضرر في كل فعل أياً كان، بحيث يتمكّن الفقهاء من التحرّك على طول هذا المجال حسب الظروف المحيطة، دون أن يصنّف أي فعل بعينه في قسم محدّد.

أخيراً فإنّه بلغة فلسفة الأخلاق، نجد أنّ الحكم الشرعي بالذرائع يتشابه مع الحكم الأخلاقي بمآلات الأفعال[121]. واعتبار المآلات يمكن أن تكون طريقة مفيدة في بعض الحالات كما هو معلوم في تلك الفلسفة، ولكنها أيضاً قابلة لإساءة استغلالها من قبل بعض الفقهاء العبوسين، أو من قبل بعض الجهات السياسية ذات الأجندات الخاصة. ويجد القارئ في الفصل السادس توسّعاً وتوضيحاً لهذه النقطة.

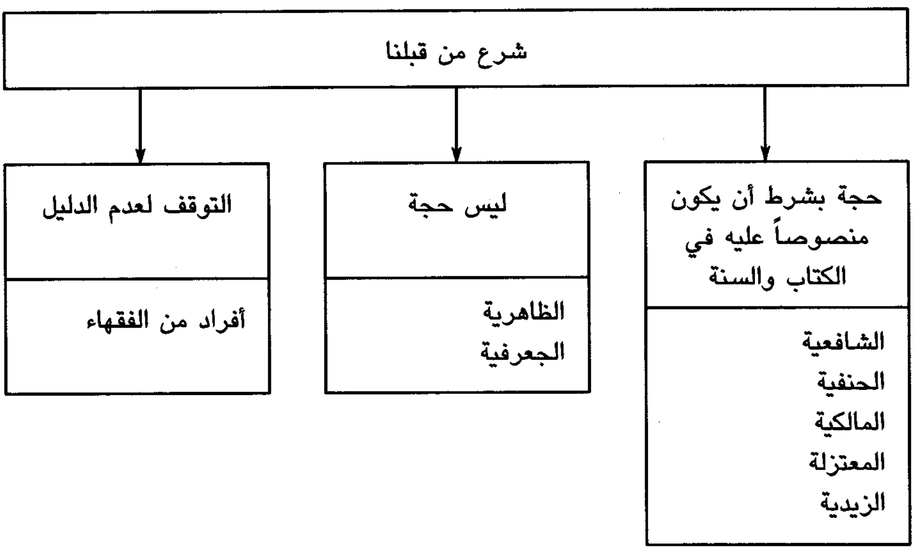
---

(120) المرجع السابق، ص273.

(121) Wolfe, *About Philosophy* p90.

شرع من قبلنا

نجد في القرآن الكريم أن الله تعالى أنزل شرائع على الأنبياء قبل النبيّ محمّد ﷺ، كما أنزل الشريعة الإسلامية عليه ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48][122]. لهذا فإنّ بعض المذاهب الفقهيّة جعلت "شرع من قبلنا" من الأدلّة المعتبرة في الفقه الإسلاميّ. ولكنّ الفقهاء الذين يتبنّون أحكام "شرع من قبلنا" اشترطوا أنّ تلك الأحكام يجب أن تكون مذكورة في نصوص القرآن الكريم أو في السنّة النبوية الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام[123]. وحجتهم في هذا الشرط أن يتيقن الفقيه أن الأحكام المذكورة في الشرائع السابقة لم يجرِ نسخها بأحكام إسلاميّة جديدة.



الشكل 4-33: اختلاف الآراء حول شرع من قبلنا

أمّا الظاهريّة والجعفريّة فقد رفضوا اعتبار "شرع من قبلنا" مصدراً

---

(122) وانظر: القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 90، وسورة الشورى، الآية 13، وسورة المائدة، الآية 44، وسورة النحل، الآية 123.

(123) الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص240.

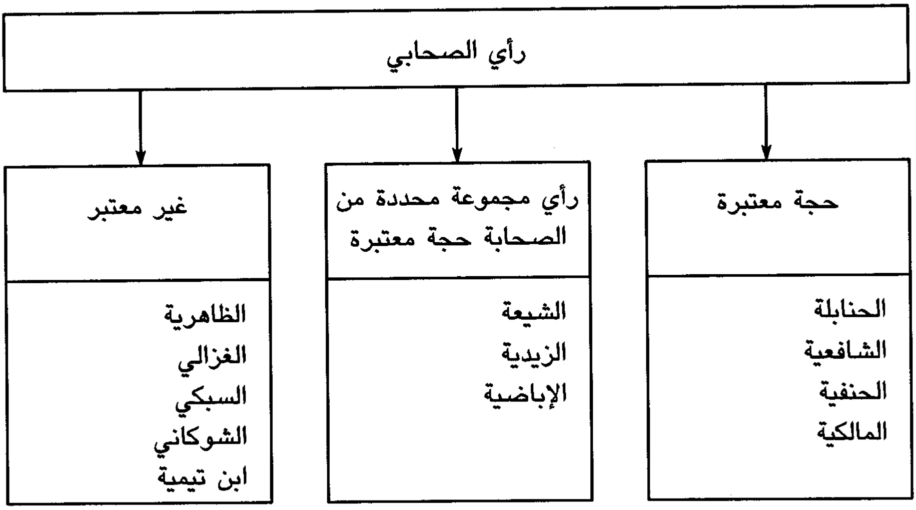
للأحكام الشرعية، والأساس الذي بنوا عليه رفضهم هو نظرية النسخ، إذ قالوا إنّ الشريعة الإسلاميّة نسخت كلّ ما قبلها من شرائع. كما أنّ عدداً من الفقهاء توقفوا في المسألة لأنّهم قالوا إنهم لا يملكون دليلاً قاطعاً لإصدار حكم فيها[124].

رأي الصحابيّ

كنا قد ذكرنا أنّ هناك خلافاً في الرّأي بين الأصوليين حول من هو الصّحابيّ[125]، وهناك خلاف آخر حول حجية الأخذ برأي الصحابي (انظر شكل 4-34). فرأي الصحابيّ عند أحمد بن حنبل دليل صحيح يؤخذ به إذا لم يجد الفقيه دليلاً (يعني خاصاً ومباشراً) في الكتاب أو السنّة[126]. وأبو حنيفة تبنّى نفس الرأي، ولكنّ الأحناف أعطوا القياس بعده مكانة أعلى من رأي الصّحابيّ، في حين أعطى الشافعيّ الأولويّة للإجماع والقياس، بالإضافة إلى الكتاب والسنّة بالطبع، قبل الأخذ برأي الصحابيّ[127]. وأمّا مالك، فقد وضع شرطه الخاص للأخذ برأي الصحابيّ، وهو أن يتوافق مع عمل أهل المدينة[128].

---

(124) المرجع السابق.
(125) الأنصاري. **فواتح الرحموت**، مرجع سابق، المجلد 2، ص186.
(126) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص1810؛ ابن القيم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد 1، ص24-25.
(127) المرجع السابق.
(128) سلطان. **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص537.



الشكل 4- 34: اختلاف الرّأي حول حجية رأي الصحابيّ

وذكر بعض الفقهاء أنّ هناك "إجماعاً" حول حجية رأي الصحابيّ(129)، غير أنّ هذا الزعم غير صحيح لسببين: أوّلهما أنّ الفقهاء المتأخرين من مختلف المذاهب لم يعتبروا رأي الصحابيّ دليلاً مستقلاً بذاته، ومن هؤلاء مثلاً الغزاليّ والآمديّ والسبكيّ والشوكانيّ وابن تيميّة(130). وثانيهما أنّ ابن حزم (والظّاهريّة عموماً) رفضوا أصلاً تقليد أحد سوى النبيّ ﷺ، بما في ذلك الصحابة رضي الله عنهم(131). وأمّا الجعفريّة والزيديّة، فلا يأخذون إلّا برأي الصحابة الذين هم من "آل البيت" عندهم(132).

---

(129) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص205.

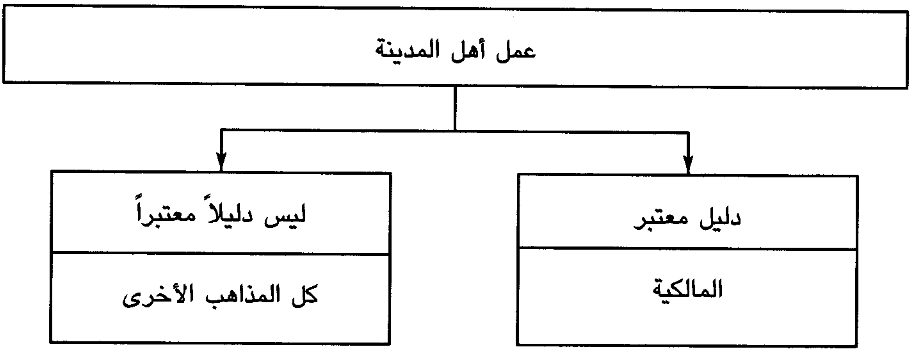
(130) المرجع السابق، المجلد 2، ص201؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 3، ص205؛ وبن قدامة المقدسي، عبد الله. **روضة الناظر وجنّة المناظر**، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط2 (الرياض: جامعة محمد بن سعود، 1399هـ) ص84، والسرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 2، ص206؛ والأنصاري. **فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت**، مرجع سابق، المجلد 2، ص186؛ وابن تيميّة. **المسوّدة**، مرجع سابق، ص128؛ الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص243.

(131) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، ص539.

(132) فرحان. **حركات الاجتهاد عند الشيعة**، مرجع سابق، ص65.

عمل أهل المدينة

عمل أهل المدينة (ويسمّى أيضاً إجماع أهل المدينة) هو مصدر أساسي من مصادر التشريع عند المالكيّة. فقد بنى مالك على إجماع أهل المدينة الكثير من فقه مذهبه، بدءاً من إجماع أهل المدينة على تفسير آيات معينة من القرآن الكريم، إلى اعتبار عمل أهل المدينة معياراً للتوثق من صحّة أحاديث الآحاد، إلى غير ذلك.



الشكل 4- 35: الخلاف في الرأي حول عمل أهل المدينة

ويوافق بعض العلماء من مذاهب أخرى، مثل ابن تيميّة وابن القيّم من الحنابلة، على صحّة دليل عمل أهل المدينة من حيث المبدأ، ذلك لأنّهم اعتبروه نوعاً من الرواية الجماعيّة عن الرّسول ﷺ، وهي بالتالي رواية أوثق من روايات الآحاد[133]. بينما خالفهم الفقهاء من كلّ المذاهب الأخرى فلم يأخذوا بذلك. فقد رفض الشافعيّ أن يكون لأهل المدينة مكانة تشريعية خاصّة، وجادل بأنّ مثل هذا الإجماع، أي إجماع أهل المدينة، سيفتح الباب لأن يدّعي كل أحد إجماعاً ما للمنطقة أو الولاية التي هو منها[134].

وردّ ابن حزم وعدد من الفقهاء عمل أهل المدينة بدعوى أنّ إجماع أهل مدينةٍ

(133) ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 20، ص311-313، 316، 320، 328.

(134) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص1558.

كاملةٍ بحجم المدينة مستحيل قياسه منطقيّاً. وذكر ابن حزم عدداً كبيراً من الأمثلة التي ادّعى مالك فيها إجماع أهل المدينة على الرّغم من وجود آراء مختلفة تبنّاها تابعون ذوو وزن عاشوا أيضاً في المدينة المنوّرة في زمن مالك نفسه[135].

العــرف

كلّ المذاهب الفقهية تُدخل العرف في نظريّاتها بطريقة أو بأخرى (انظر الشكل 4-36). غير أنّ هناك أساساً لاختلاف الآراء، بين الفقهاء الذين يعتبرون العرف دليلاً قائماً بنفسه (وإن كانوا قد فرضوا بعض الشروط لقبوله)، وبين فقهاء آخرين يعتبرون العرف لا يزيد عن كونه "اعتباراً" له أثر في تطبيق الأحكام فقط (والتي يكون الفقيه قد توصّل إليها بحسب أدلّتها الأخرى طبعاً).

تبنّى الأحناف والمالكيّة قاعدة تجعل من العرف "دليلاً" كالذي ورد في النصّ، فقالوا: "الثابت بالعرف كالثابت بالنصّ"[136]. إلا أنّ الأحناف والمالكيّة لا يعتبرون العرف دليلاً إلا إذا "لم يعارض دليلاً من القرآن والسنّة"[137]. وخرج الطّوفي عن مذهبه الحنبليّ في هذه المسألة، فاعتبر العرف طريقة في تحديد المصلحة (بالإضافة إلى ما أطلق عليه العقل). ومن هنا يمكن أن نقول إنّ الطوفيّ أعطى العرف الذي لا يتناقض مع الأدلة القطعية أولوية على الأدلّة الخاصّة الظنية من الكتاب والسنّة، بينما لم يمضِ الأحناف والمالكيّة إلى ذلك المدى في إعطاء مثل هذا الأثر التشريعي لتغير حياة الناس على مدى التاريخ، ولكنّهم اعتبروا العرف مع ذلك دليلاً يخصّص الدليل العام من النصّ[138].

فمثلاً، في الحديث الصحيح نهي صريح واضح مطلق عام عن بيعٍ

---

(135) راجع: ابن حزم. **المحلّى**، مرجع سابق، المجلد 3، ص149-161، 331.

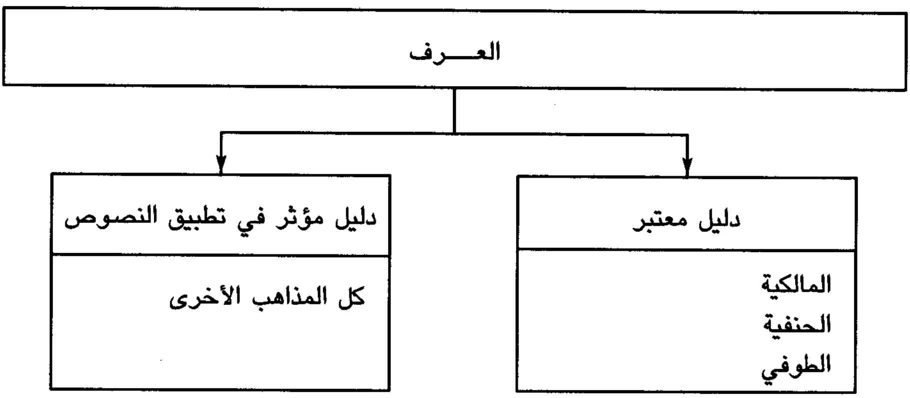
(136) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 9، ص4؛ والسيوطي، جلال الدين. **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403هـ) المجلد 1، ص99.

(137) سلطان. **حجية الأدلة**، مرجع سابق، ص628؛ أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص255.

(138) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص256.

وشرطٍ، أي تحريم البيع الذي ينطوي على شرط[139]. غير أنّ الحنفيّة والمالكيّة يجيزون البيوع مع الشروط المتعارف على قبولها عرفاً. وعبّر ابن عابدين عن موقف الحنفية هذا فكتب في **نشر العَرف** يقول: "فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد؛ يلزم أن يكون العرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: ليس بقاضٍ عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرِج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث".

وأقول هنا إنّ هذا المنهج الحنفي في فهم النص الشرعي بناء على مدى ما تحقّق أعراف الناس من "معناه" -بتعبير ابن عابدين- أو المقصود من ورائه بتعبير آخر، هذا المنهج فيه مرونة تدعم "انفتاح" منظومة التشريع الإسلامي والبعد الغائي المقاصدي فيه، وهو ما سوف نزيده توضيحاً في الفصل السادس بحول الله.



الشكل 4-36: اختلاف الرأي حول دليل العرف

يضاف إلى ما سبق أنّه من أجل التمكّن من الحكم الصحيح على المسائل بناء على ما هو متّفق عليه عرفاً، يفرض الفقهاء من المذهب الحنفيّ والمذهب الحنبليّ شرطاً؛ هو أن يتمكّن المجتهد ممّا أسماه ابن القيم "فقه

(139) لمزيد من التفاصيل راجع: عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص65.

الواقع"[140]. وهذا في رأيي جانب آخر أساسي وشديد الأهمية في التفاعل المنشود بين علوم الفقه وبين العلوم الاجتماعيّة، إذ لا مفر هنا للحكم على ذلك "الواقع" من عملية جمع لمعلومات إحصائيّة أو كيفية متعلقة بالموضوع، ثم عملية تحليل اجتماعيّ على أسس علميّة، وهكذا يمكن تقرير ما إذا كان "المعنى" أو "المقصد" متحقّقاً في الواقع أو غير متحقق.

الاستصحاب

الاستصحاب هو أيضاً منهج في التفكير والاجتهاد، وليس "دليلاً" شرعيّاً بحدّ ذاته. ويعني الاستصحاب استمراريّة حالة أصلية ما (مثل الإباحة أو البراءة، وما إلى ذلك) حتى يأتي ما يغيّر الحال المستصحَب. وتقبل كلّ المذاهب الاستصحاب دليلاً، غير أنّ المعتزلة يعترضون على اعتباره دليلاً مستقلاً، لأنّهم يرون أنّه يشمله "الدليل العقلي"[141]. ويعتبر الجعفريّة أنّ الاستصحاب جزء من "الدليل العقلي"، ويقبلون بحجيّته بناء على فهم عدد من الأحاديث الشريفة[142]. ويعرّف الفقهاء الاستصحاب بوجوه متعدّدة، نورد منها أربعة وجوه للتمثيل[143]:

1 - استصحاب الإباحة ما لم يَثبت التحريم.

2 - استصحاب البراءة ما لم تثبت الإدانة.

3 - استصحاب الوصف ما لم يثبت عكسه.

4 - استصحاب وجوب الأمر ما لم يثبت أداؤه.

وسوف نبيّن في الفصل السادس أنّ قواعد الاستصحاب -كالمذكورة أعلاه- هي في الواقع فهم وتطبيق للفقه الإسلاميّ مبنيّ على المقاصد.

---

(140) ابن القيّم، شمس الدين. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعيّة**، تحقيق جميل غازي (القاهرة: المدني، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص5.

(141) البصري. **المعتمد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص236.

(142) الصدر. **دروس في علم الأصول**، مرجع سابق، ص380.

(143) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص278.

أولويّات الأدلّة

يظهر في الشكل التالي (4-37) ملخّص لترتيب الأخذ بكلّ الأدلّة عند المذاهب المختلفة كما وردت في هذا المبحث. وقد استخلصنا هذا الترتيب لأولويّات الأدلّة من كتب الأصول الرئيسة في كل مذهب، بالإضافة إلى استقرائي (المحدود) للتوجّهات الرّئيسيّة لكل مذهب. ويتغير ترتيب الأخذ بالأدلة أحياناً في حالات خاصة (وهذا ما تدلّ عليه الأسهم المضافة للقوائم في الشكل).

الأحناف

1 – القرآن
2 – السنّة
3 – رأي الصحابة
4 – القياس
5 – الاستحسان
6 – الإجماع
7 – العرف
8 – الاستصحاب

(إذا كان الحديث آحاد: سهم من 4 – القياس إلى 1 – القرآن)
(إذا كان القياس "غير مناسب": سهم من 5 – الاستحسان إلى 4 – القياس)

الشيعة (الإمامية والزيدية)

1 – القرآن
2 – السنّة
3 – الإجماع (العترة)
4 – رأي الصحابي (من "آل البيت")
5 – الاستصحاب

الشافعية

1 – القرآن
1 – السنّة
(القرآن والسنّة: بنفس الدرجة)
2 – الإجماع (إجماع الصحابة)
3 – رأي الصحابة
4 – القياس
5 – الاستصحاب

(إذا كان حديث آحاد: سهم من 4 – القياس إلى 1 – السنّة)

الحنابلة

1 – القرآن
2 – السنّة
3 – رأي الصحابة
4 – الإجماع
5 – القياس
6 – المصلحة
7 – الاستحسان
8 – سدّ الذرائع
9 – الاستصحاب

المالكية

1 – القرآن
2 – السنّة
3 – رأي الصحابة
4 – عمل أهل المدينة
5 – القياس
6 – المصلحة
7 – سدّ الذرائع
8 – العرف
9 – الاستصحاب

إذا كان حديث آحاد (4، 5 ← 2)

عن طريق الاستحسان إذا انطبقت الشروط (6 ← 5)

الإباضية

1 – القرآن
2 – السنّة
3 – الإجماع
4 – القياس
5 – الاستصحاب
6 – الاستحسان
7 – المصلحة

المعتزلة

1 – القرآن
2 – السنّة
3 – الإجماع
4 – القياس
5 – المصلحة
6 – الاستحسان

الظاهرية

1 – القرآن
2 – السنّة
(1، 2: بنفس الدرجة)
3 – الاستصحاب

الشكل 4–37: نظرة عامة إلى ترتيب الأدلّة المختلفة في مختلف المذاهب

يعطي الأحناف الأدلّة من نصوص القرآن الكريم مكاناً فوق كلّ دليل آخر، بما في ذلك السنّة. فهم لا يقبلون تخصيص النصوص العامة في القرآن الكريم بالحديث. فإن لم يجدوا دليلاً من القرآن، نظروا في الحديث الشريف المتعلق بالموضوع. ويأتي بعد ذلك رأي الصحابيّ عندهم، ثمّ القياس، إذ يعطي الأحناف القياس الصريح أولوية فوق حديث الآحاد. من جهة أخرى فإنّ

الاستحسان، والذي يأتي بعد القياس بشكل عام، يوضع قبله إذا ظهر أنّ القياس "غير مناسب" أو "مستقبح" على حد قولهم، أي أنه لا يحقّق مقصد الشريعة من الحكم نفسه. ويأتي بعد ذلك الإجماع، نظريّاً، إذ إنني لم أقف من خلال البحث على أية مسألة في المذهب الحنفيّ بنيت على محض الإجماع، أي مستقلاً عن غيره من الأدلّة. والعرف والاستصحاب عندهم دليلان مستقلّان بذاتهما إذا لم ينطبق أيّ من الأدلّة المذكورة أعلاه، غير أنّ الأحناف يعطون العرف الأولويّة فوق الدلالة الظاهرة للحديث إذا كان يحقّق نفس المصلحة المقصودة، كما مر.

أما الشافعيّة فإنّهم يحتجون بالكتاب والسنّة على نفس الدرجة، فإذا "تعارضا" فإنّ التعبير الأكثر تخصيصاً وتحديداً يقيّد عندهم التعبير "العام". ثم يأخذ الشافعيّة بالإجماع (أي إجماع الصحابة)، على شرط ألّا يعارض دلالة القرآن أو السنّة. فإذا لم يصلهم إجماع عن الصحابة حول مسألة ما، فإنّ رأي الصحابي المجرد هو الذي يؤخذ به، وإلا فإنّهم يُعملون القياس. ثم إن آخر الأدلة التي يرجع إليها الشافعيّة هو الاستصحاب.

وفي منهج الاجتهاد عند الجعفريّة والزّيديّة يأخذون بالقرآن، ثم السنّة، ثمّ بعد ذلك الرواية عن العترة أو إجماع العترة. وتعريف الشيعة للاستصحاب يشمل مختلف طرق "الاستدلال العقليّ" التي يتبنّونها إذا لم يجدوا في المسألة نصاً من قرآن أو حديث أو رواية.

أمّا الظاهريّة فقد قصروا استدلالهم على الفهم اللغويّ لنصوص القرآن والسنّة (وهم كذلك يعطون القرآن والسنّة نفس الدرجة من الحجّيّة)، ثم يأخذون بالاستصحاب، غير أنّهم لا يقبلون أيّاً من مصادر التشريع الأخرى.

أمّا المالكيّة فيأخذون بالقرآن الكريم، ثم السنّة، ثم رأي الصحابيّ، ثم عمل أهل المدينة، ثم القياس، ثم المصلحة، بهذا الترتيب. غير أنّ عمل أهل المدينة يُعطى عندهم مرتبة أو أولويّة فوق حديث الآحاد إذا "تعارضا". وكذلك أعطوا القياس أولويّة فوق حديث الآحاد إذا "تعارضا"، هذا إذا لم يتعارض الآحاد ولا القياس مع عمل أهل المدينة. يضاف إلى ذلك أنّ مالكاً

كثيراً ما كان يعطي دليل المصلحة أولويّة على دليل القياس، وذلك باسم الاستحسان.

أمّا الإمام أحمد، فيرجع إلى أدلّة القرآن، ثم السنّة، ثم رأي الصحابة. وكان يعتبر القياس حلّا أخيراً، ونادراً ما كان يرجع إليه. غير أنّ الحنابلة بلوروا -فيما بعد- الترتيب التالي لمراتب الأدلّة: القرآن، فالسنّة، فرأي الصحابة، فالإجماع، فالقياس، فالمصلحة، فالاستحسان، فسدّ الذّرائع، فالاستصحاب، بهذا الترتيب. وهذا الترتيب عند الحنابلة مشابه جدّاً لترتيب الحنفيّة، باستثناء إعطائهم الإجماع أولويّة على القياس، وعدّهم لسدّ الذرائع دليلاً مستقلاً، وأخذهم أحياناً بعمل أهل المدينة.

أمّا الإباضيّة فإنّهم يأخذون بالقرآن الكريم، ثمّ برواياتهم من الحديث الشريف، ثم بـ "الإجماع" عندهم، ثم القياس، بهذا الترتيب. ثم يعطون الاستصحاب أولويّة على الاستحسان والمصلحة.

وأخيراً، فالمعتزلة يعطون العقل مكانة أساسية حتى كأنه يعتبر عندهم مصدراً مستقلاً بذاته بل عدّوه أهم مصدر للتشريع(144)، ولذلك فإنّ بعض الفقهاء عندهم يميلون إلى تقديم الدلالة العقليّة -نظرياً- على كلّ الدلالات الأخرى(145). غير أنّ المتتبع لطريقة المعتزلة في الاجتهاد الفقهي في المسائل العملية يجدها متشابهة إلى حد كبير مع طرق المذاهب الأخرى، خاصة الشافعيّة. فدليل العقل -في رأيي- هو دليل في فلسفة المعتزلة الكلامية، أكثر من كونه دليلاً في نظريّاتهم الفقهية الاجتهادية.

---

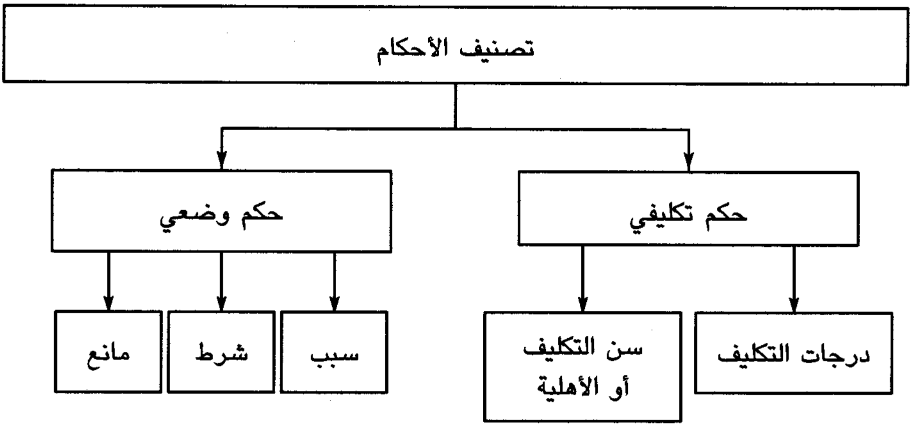
(144) عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 4، ص174؛ وعبد الجبار. **فضل الاعتزال**، مرجع سابق، ص139.

(145) سرحان، هيثم. **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة** (اللاذقيّة، سوريا: دار الحوار، 2003)، ص28.

4-4 الأحكام

نظرة عامّة

نحلّل في هذا المبحث نوعي الأحكام الشرعيّة: الحكم التكليفيّ والحكم الوضعيّ. ونحلّل الأحكام التكليفيّة من حيث درجاتها والقضايا المتعلّقة بالأهليّة. ونناقش أيضاً الأنواع الثلاثة للأحكام الوضعيّة، وهي الأسباب والشروط والموانع. ويجد القارئ في المخطط (4-38) ملخّصاً لتصنيف الأحكام في المذاهب الإسلاميّة التاريخيّة.

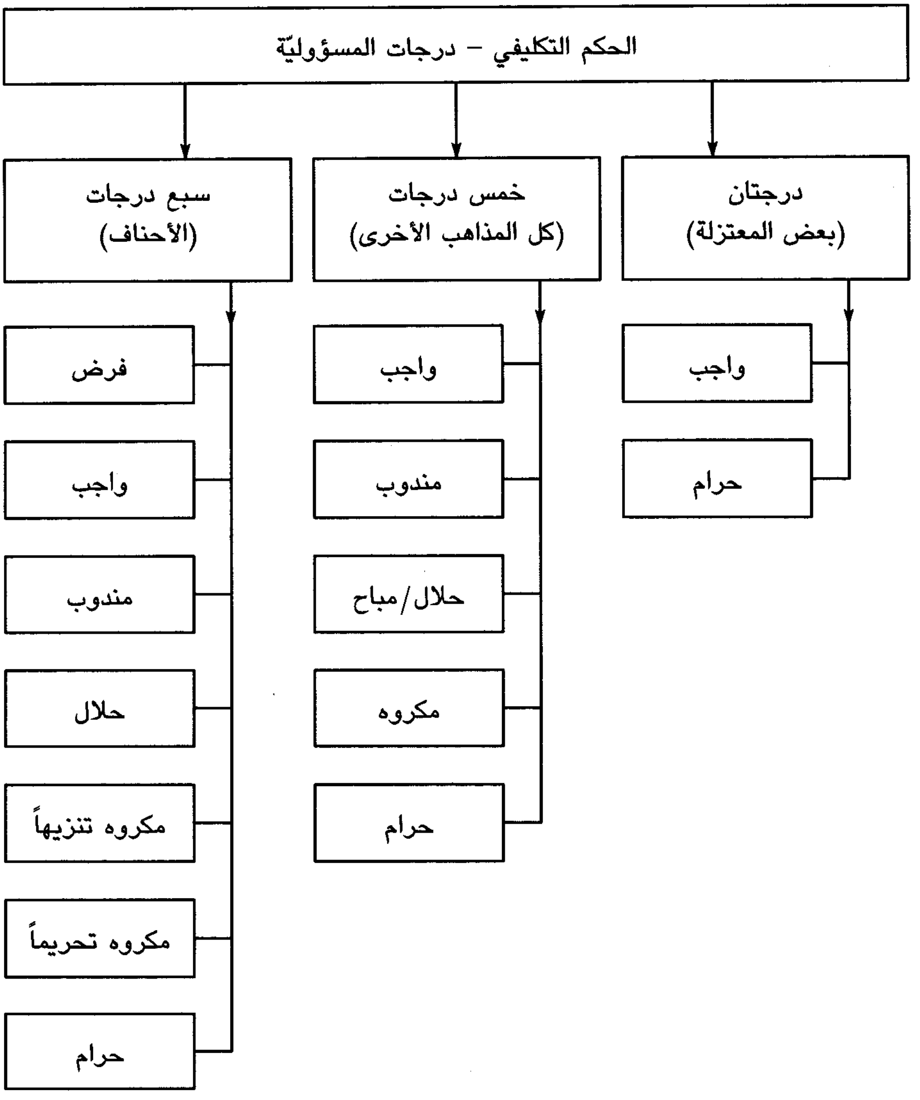


الشكل 4-38: تصنيف الأحكام إلى أحكام تكليفية وأحكام وضعية

درجات التكليف

تقسم مذاهب الفقه درجات المسؤوليّة أو التكليف، باستثناء الأحناف وبعض المعتزلة، إلى خمس درجات، وهي الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم. وأضاف الحنفيّة درجتين إلى هذا التصنيف الخماسي التقليدي بناء على "قطعيّة" الدليل عندهم. بينما يقسم بعض المعتزلة حكم أي فعل إلى الوجوب والتحريم فقط، ولم يأخذوا بأي من الدرجات المتوسّطة للمسؤوليّة. ويعود موقف هؤلاء المعتزلة إلى أصلهم الذي يقتضي تقسيم الأفعال بشكل "طبيعيّ" إلى أفعال "حسنة" وأخرى "قبيحة"، وكلها يمكن

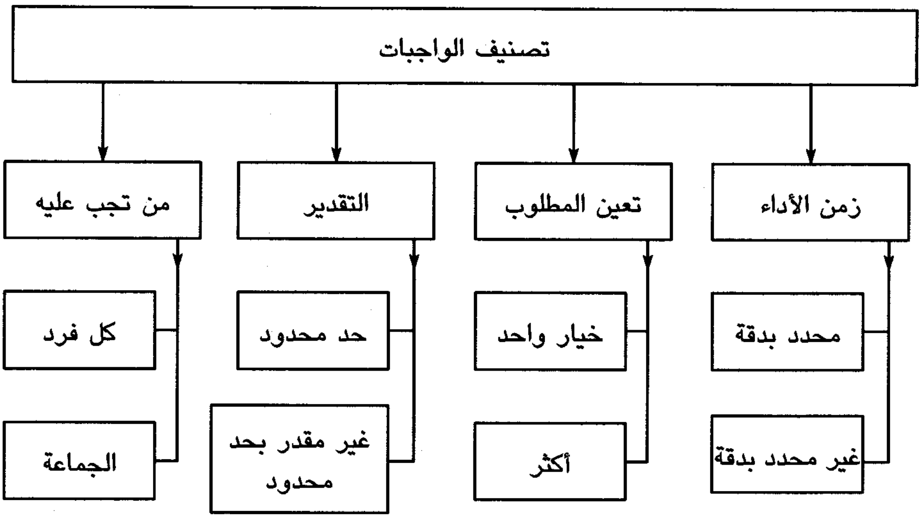
أن يدركها العقل عندهم. والمخطط في الشكل 4-39 يلخّص الفروق في الرأي حول ذلك، وسوف نتبعه بتوضيح أوسع لما أجملنا هنا.



الشكل 4-39: اختلاف الرأي حول درجات ومراتب التكليف في الأحكام الشرعية

الإيجاب والتحريم

تتفق المذاهب على تعريف الواجب والحرام بناء على الأوامر في الكتاب أو السنّة، والقاعدة الأصوليّة تقول: "الأمر يقتضي الوجوب"، وهو الأصل. وكذلك، فإنّ الأصل في النهي أن يدل على التحريم[146]. وقد قسم الفقهاء الواجبات من الناحية النظريّة بعدّة طرق من حيث زمن أدائها، ومن حيث تعين المطلوب أو السماح ببدائل أو خيارات، ومن حيث من تجب عليه، ومن حيث التقدير. ونجد في الشكل 4-40 ملخّصاً لذلك.



الشكل 4-40: تقسيمات الواجب

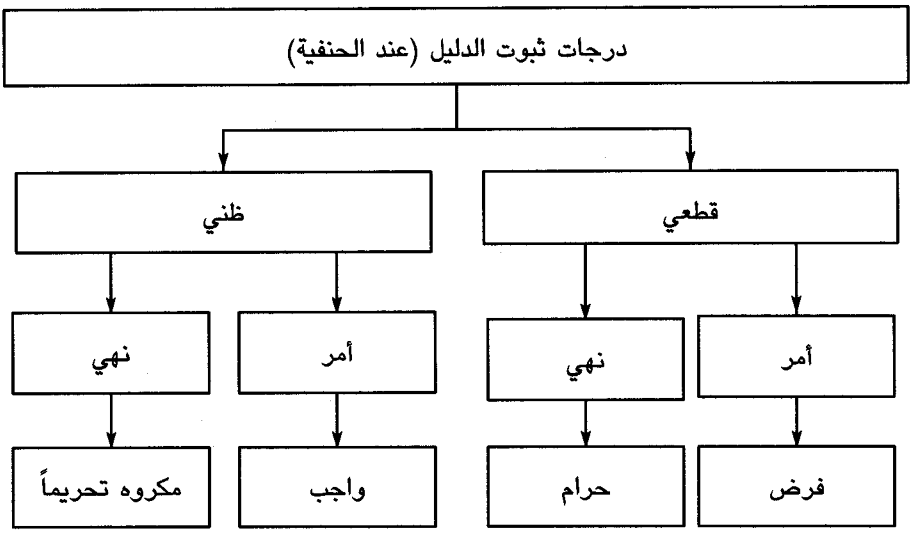
مستويات المندوبات

إذا كان هناك دليل على وجود أمرٍ لا يُقصد به الإلزام، أي إذا كان يسمح بترك تنفيذ الفعل، فإنّ الأمر المذكور يقع تحت صنف آخر من الواجبات، ويسمّيه أكثر الفقهاء "مندوباً"[147]. ويكون الدليل المذكور في

(146) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص32.
(147) المرجع السابق، ص34.

الغالب حديثاً يبيّن أنّ النبيّ ﷺ وافق على فعل أو قام بفعل "يعارض" الأمر نفسه في وقت ما. وكذلك فإنّ الدليل "المعارض" في حالة النهي ينقل الفعل من مستوى الحرام إلى مستوى المكروه.

ولكن الأحناف يفرّقون بين مستويين من الوجوب ومستويين من النهي، بناء على درجة "قطعيّة" الدليل عندهم، فيفرّق الأحناف بين الفرض والواجب، ويفرّقون بين المحرم والمكروه تحريماً. والدليل "غير القطعي" عندهم هو حديث الآحاد.



الشكل 4- 41: تصنيف الحنفية لدرجات الوجوب والنهي بناء على "قطعية" الدليل

وليس هناك من نتيجة عملية لهذا التفريق إلّا أنّ الفرض والحرام في هذا المصطلح يصبحان جزءاً أساسيّاً من الدين، أو ما هو معروف بأنه "من المعلوم من الدين بالضرورة"، بمعنى أنّه ليس جزءاً من تطبيق الإسلام فحسب، بل هو جزء من العقيدة الإسلاميّة لا يملك المسلم إنكاره، بينما إنكار شيء من الواجب أو المكروه كراهة تحريمية لا يترتب عليه نفس الأثر. و"المعلوم من الدّين بالضرورة" وصف تتبنّاه جلّ المذاهب الأخرى دون أن تتبنّى تفريق الحنفيّة بين الفرض والواجب، وبين المحرّم والمكروه تحريماً.

وسنبحث في الفصل السادس العلاقة بين ادعاء قطعية الدليل وقضية تكفير المخالفين في الرأي.

كذلك، فإذا كان الدليل الذي يدلّ على الوجوب "قطعياً"، فإنّ الفعل المتعلّق يكون عند الحنفيّة "صحيحاً"، وإلّا فإن النتائج العمليّة والقانونية للفعل تصبح باطلة. فمثلاً عند الحنفيّة إذا خلا العقد التجاريّ من واحد من الشروط المفروضة، مثل حرمة البضاعة المتبادلة كالخمر أو لحم الخنزير، فإنّه يكون باطلاً بطلاناً مطلقاً كأنّه لم يحدث أصلاً. أمّا إذا كان الشرط المهمل واجباً، مثل وجود الشهود، فإنّ العقد يبقى صحيحاً وملزماً شرعياً، بالرغم مما اعتراه من "فساد" (وليس البطلان) وما اعترى العاقدين من إثم. بينما كل المذاهب الأخرى لا تتبنّى مثل هذا التفريق، وبهذا فإنّ كلا العقدين في المذاهب الأخرى باطل، سواء أكان الشرط المهمل -مثلاً- فرضاً أو واجباً.

الأحكام الوضعيّة

الأحكام الوضعيّة هي أسباب وشروط وموانع. فالحكم ينطبق إذا وجدت أسبابه، وانطبقت شروطه، واختفت الموانع عنه. أما السبب فهو مشابه للعلّة التي بحثناها فيما سبق. والشرط يمكن أن يعرّف إما نصاً أو عرفاً (في مجال العقود عموماً). والمانع هو ما يمنع تحقق مقصود الحكم أو السبب، وبالتالي ترتب الأثر الشرعي على الفعل. وتتحقّق الصحّة إذا وجدت الأسباب، وتحقّقت الشروط، وانتفت الموانع. وإلّا كان الحكم هو الفساد أو البطلان، كما مر.

فالصلاة مثلاً تكون واجباً إذا تحقق "السبب" وهو وقتها الموقوت، وكان الوضوء المشروط قد حصل، وانتفت الموانع مثل وجود علّة عقليّة. ومثل آخر هو الموت "سبباً" في الإرث، وحياة الوريث شرط، وقتل الوريث للمورّث هو مانع من الإرث في الشرع. ومثل أخير هو العقد "سبباً" وراء بعض الالتزامات الماليّة، والشهادة عليه هي الشرط، وكون البضاعة نفسها محرّمة هو المانع من ترتب النتائج الشرعيّة على هذا العقد وهكذا.

الأهليّـة

الأهليّة في الشريعة الإسلاميّة يصنّفها الفقهاء إلى مستويين: أهليّة أداء، وأهليّة وجوب. فأهليّة الأداء تشمل الحقوق والواجبات والكفاءة الشرعيّة، بينما أهليّة الوجوب تشمل الحقوق دون الواجبات أو الكفاءة الشرعيّة[148]. وفرّق الفقهاء بين مراحل الحياة الأربع التالية: من الحمل إلى الولادة، ومن الولادة حتى سنّ التمييز، ومن سنّ التمييز حتى البلوغ، ومن البلوغ حتّى الموت.

	الحمل حتى الولادة	الولادة حتى التمييز	التمييز حتى البلوغ	البلوغ حتى الموت
أهلية الأداء	–	–	√ (جزئي)	√ (كامل)
أهليّة الوجوب	√ (جزئي)	√ (كامل)	√ (كامل)	√ (كامل)

الشكل 4-42: تصنيف الفقهاء للأهليّة الشرعيّة حسب مراحل الحياة الإنسانيّة (والشكل هو كما ورد في كتاب أصول التشريع الإسلامي - للشيخ علي حسب الله)[149].

وأهليّة الوجوب بالنسبة للجنين لا تشمل إلّا حقّه فيما ينفعه وينفع حياته المتوقّعة. ويأتي بحث "فترة الحمل" في الفقه في سياق الحقوق التي يستتبعها الحمل سواء للأمّ أو للجنين. فاتفق الفقهاء على وجود حدّ أدنى لفترة الحمل، وهو ستّة أشهر، بناء على "دلالة العدد" في الآية 15 من سورة الأحقاف: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، والآية 233 من سورة البقرة: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البَقَرَة: 233][150]. غير أنّ هناك خلافاً في الرأي حول مدة الحمل القصوى، حيث تتفاوت في مذاهب الفقه من تسعة شهور إلى سبع سنوات (!) وأدلّة الفقهاء التي اعتمدوها في ذلك هي إمّا رأي لصحابي

(148) حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص395.

(149) المرجع السابق.

(150) راجع: عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 8، ص89؛ والزركشي، محمد بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط1 (بيروت: 2000)ن المجلد 2، ص539.

أو عرف يُعرف "بسؤال ذوي الخبرة في هذه الأمور"[151]، على حد قولهم.

وسن "التمييز" عند الفقهاء هو السنّ الذي يعرف فيه الطفل "معنى البيع والشراء"[152]. واختلف الفقهاء حول الحدّ الذي يبلغ عنده الطفل سنّ التمييز بين خمسة أعوام أو سبعة أو ثمانية. وهنا أيضاً توصّلوا إلى آرائهم من خلال رأي الصحابي أو سؤال ذوي الخبرة[153].

وليس للمكلّف أهليّة أداء ما بين الولادة حتّى سنّ التمييز، ولكنّه يحصل على كامل الحقوق التي تترتب على أهليّة الوجوب، كأن يرث ويورّث، وأن تجري عليه أحكام الزكاة والصدقة، وما إلى ذلك[154]. وتستمرّ أهلية الوجوب الكاملة هذه حتى الموت، ولكن يضاف إليها أهليّة الأداء منذ بلوغ الحُلُم (انظر الشكل 4-42).

وتحديد سنّ البلوغ خضع لقدر من خلاف الرأي بين مذاهب الفقه، فيما إذا كان البلوغ هو سن التاسعة، أو سن الثانيّة عشرة، أو ملاحظة الشعر على وجه الصبيّ، أو قدرة الفتاة على الحمل وقدرة الفتى على "إحداث الحمل"[155]. وهنا أيضاً كانت الأدلّة في هذا هي خبرة من أطلق عليهم "الناس"، ومختلف

(151) أبو بكر الزرعي، محمد بن. **تحفة المودود بأحكام المولود**، تحقيق عبد القادر أرناؤوط، ط1 (دمشق: دار البيان، 1871)، المجلد 1، ص291؛ الحسيني، أبو بكر. **كفاية الأخيار في حال غاية الاختصار**، تحقيق أ. أ. بلاتجي ووهبي سليمان، ط1 (دمشق: دار الخير، 1994) المجلد 1، ص447؛ والنووي، يحيى أبو زكريّا. **المجموع** (بيروت: دار الفكر، 1997)، المجلد 9، ص342؛ البطليوسي، عبد الله بن محمد. **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف**، تحقيق محمد رضوان الداية، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1403هـ)، المجلد 9، ص430.

(152) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص311.

(153) الزرعي. **تحفة المودود**، مرجع سابق، المجلد 1، ص291؛ والحسيني. **كفاية الأخيار**، مرجع سابق، المجلد 1، ص447؛ والنووي. **المجموع**، مرجع سابق، المجلد 9، ص342؛ والبطليوسي. **الإنصاف**، مرجع سابق، المجلد 9، ص430.

(154) حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص395.

(155) البطليوسي. **الإنصاف**، مرجع سابق، المجلد 2، ص514؛ والزركشي؛ محمد بن عبد الله. **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، =

الدلائل البعيدة وغير المباشرة لبعض النصوص[156].

أما سنّ الأداء، فيعني مسؤوليّة المكلّف، ذكراً كان أم أنثى، عن أفعاله، واستغناءه عن موافقة غيره عند إجراء العقود. غير أنّه منذ سنّ التمييز حتى سنّ البلوغ لا يكون هذا التمكين إلّا جزئيّاً، إذ إنّ القرارات التي يتّخذها المكلّف متوقّفة في هذا السن على موافقة وليّه أو أوليائه[157].

أخيراً، فإنّ "علامة الموت" خضعت كذلك لخلافات في الرأي بين مذاهب الفقه التاريخيّة. وبناء على "العرف" فقد ادعى المدّعون أن علامة الموت هي: انكماش الخدّين، أو انحناء الأنف، أو ارتخاء الكفّين والرجلين، أو توقف الحركة[158].

والذي يمكن أن يلاحظه القارئ الكريم معي في هذا المبحث أنّ كثيراً من مسائل الأهلية بأنواعها تقع تحت ما نسميه اليوم "علوم"، لا تحت ما نسميه "فقه"، مثل: أقصى فترة للحمل، وسنّ التمييز، وعلامة البلوغ، وعلامة الموت. لهذا فمثل هذه الأمور لا يجوز أن يعود فيها الرأي إلى الفقهاء، أو ما تعارف عليه "الناس"، وإنّما تتحدّد بحسب ما تبيّنه نتائج الإحصاء العلمي الرّصين، وهذا الإحصاء يبنى على المشاهدات التي تؤخذ فيها البيانات عن عيّنة تمثيلية من الواقع، ويقوم بذلك أهل الاختصاص العلمي من أطبّاء أو علماء طبيعة أو علماء الاجتماعيّات، على أنواعهم. ويبحث الفصل السادس كيف يتحقق "الانفتاح" في منظومة التشريع الإسلاميّ، ونتوسّع هناك في بيان الدور المهمّ للعلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة في المقاربة المنظوميّة للتشريع الإسلاميّ.

= ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2002)، المجلد 1، ص317؛ والشافعي. **الأم**، مرجع سابق، المجلد 4، ص261.

(156) انظر مثلاً: الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، المجلد 4، ص261.

(157) حسب الله. **أصول التشريع**، مرجع سابق، ص395.

(158) البطليوسي. **الإنصاف**، مرجع سابق، المجلد 2، ص467؛ وابن نجيم. **البحر الرائق**، مرجع سابق، المجلد 8، ص196؛ والحسفكي. **الدرّ المختار**، (بيروت: دار الفكر، 1386هـ)، المجلد 6، ص309.

الفصل الخامس

النظريّات المعاصرة في التشريع الإسلاميّ

نظرة عامة

يحاول هذا الفصل الإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل استمرّ اتّباع المذاهب الفقهية التقليدية التي استعرضناها في الفصل الماضي إلى اليوم بشكل دقيق؟
- وإذا كانت خريطة المذاهب والنظريّات التاريخيّة للفقه الإسلاميّ قد تغيّرت، وهو ما يؤكّده كثير من الباحثين، فكيف يمكن أن نصنف مذاهب التشريع المعاصرة والنظريّات المتعلّقة به؟
- ما هي المعالم الرئيسيّة التي تميّز كلّاً من المذاهب المعاصرة؟
- إلى أي مدى تتوافق هذه المذاهب والنظريات مع المذاهب التاريخيّة وإلى أي مدى تخالفها؟

في محاولة هذا الفصل الإجابة عن الأسئلة التي أوردناها نبدأ باستعراض التصنيفات المعاصرة المختلفة لنظريّات التشريع الإسلاميّ، ونعرض تصنيفاً جديداً مبنيّاً على المفاهيم لا على السمات والعلامات، ومبنياً على تعدّد الأبعاد لا على بعد أو اعتبار واحد. وهذه المقاربة المبنيّة على المفاهيم هي محاولة للتغلّب على بعض سلبيّات التصنيفات المبنيّة على السمات والعلامات الظاهرة. وسوف يظهر من خلال التحليل الذي نعرضه في هذا الفصل كيف أنّ النظريّات المعاصرة تتبنّى أو تنتقد النظريات التاريخيّة للفقه الإسلاميّ بدرجات مختلفة. ثم يبني الفصل الذي يليه على ما نقدّمه في هذا الفصل وما قدّمناه من تحليل في الفصل السابق في بناء مقاربة منظوميّة لأصول التشريع الإسلاميّ.

1-5 التصنيفات والمصطلحات المعاصرة

تمهيد

شهد القرن العشرون الميلادي تغيّرات حاسمة في خريطة نظريّات الفقه ومدارسه. فبحلول نهاية القرن التاسع عشر؛ كانت أقوى دول العالم المعاصر قد احتلّت الأكثريّة الساحقة من الدول الإسلاميّة وكلّ ما احتوته من تجمعات ضخمة للمسلمين[1]. وكان للحداثة التي غزت العالم الإسلاميّ، بالرّغم من كلّ ما انطوت عليه من أشكال الفشل والظلم، دورٌ رئيسٌ في تنبيه المسلمين لضرورة الاجتهاد الإسلاميّ، وذلك من ناحيتين: أولاهما أن الاستعمار قد جلب معه مشكلات جديدة ظهرت الحاجة لإيجاد حلول جديدة لها، وثانيتهما أن الاستعمار قد جلب معه أفكاراً جديدة في كلّ مجال من مجالات المعرفة، أفكاراً استفاد منها العلماء والفقهاء. وبدأ العلماء والمفتون يشعرون مع حلول القرن العشرين بالحاجة الماسة إلى اجتهاد جديد، وبدأ يظهر أنّ المؤلّفات الفقهية التراثية التي تضمّ آراء العلماء من كلّ مذهب لم تعد تكفي لمعالجة المشكلات التي نتجت عن الحداثة. وعلى هذا، فقد بدأ المفتون من مختلف المذاهب يوسّعون من آفاقهم لتشمل مذاهب أخرى يستفيدون منها في فتاواهم. وكان من نتيجة ذلك أن بدأت الدراسات المقارنة في الفقه تكسب أرضيّة أوسع، وبدأت المؤسّسات الإسلاميّة العلمية الرئيسة ترى ضرورة الإصلاح والتجديد في نظريّات الفقه الإسلاميّ.

ومن جانب آخر، فقد جلبت الحداثة فلسفات جديدة وأفكاراً جديدة دخلت إلى المؤسّسات الإسلاميّة خاصّة عن طريق بعض طلاب القانون والفقه المسلمين المتميزين، والذين ساقتهم أقدارهم للتعرّض تعرّضاً مباشراً للمعرفة الغربيّة، كرفاعة الطهطاوي، ومحمّد إقبال، ومحمّد عبده، وغيرهم. ثمّ بدأت الأفكار الفلسفيّة الغربيّة تجد طريقها إلى التأثير في التفكير الإسلاميّ عموماً،

---

(1) إسبوزيتو، جون، محرراً. **تاريخ أكسفورد للإسلام** (أكسفورد: مطبعة الجامعة، 1999)، ص690.

والفقه الإسلاميّ خصوصاً، بل وأصول الفقه أيضاً.

إنّ أي تصنيف معاصر واقعي لنظريّات الفقه الإسلاميّ لن يسير عموماً على الطريقة المذهبية؛ من شافعيّة وحنبليّة وجعفريّة وتلك المذاهب الأخرى، غير أنّ هناك تمايزاً واضحاً على وجه العموم بين مذاهب السنّة والشّيعة والإباضيّة. ولا يزال أقلّيّة قليلة من الفقهاء السنّيّين يتمسّكون بواحد من المذاهب السنّيّة الأربعة المعروفة في كلّ المسائل، مما سوف يصنّف في هذا الكتاب تحت اتجاه "المذهبية التقليديّة"[2]. لكنّني سأبيّن أنّ هذا الاتجاه محدود، وأن أكثر العلماء المعاصرين يكون رجوعهم إلى مذاهب الفقه التقليديّة "استئناساً"، أي بوصفها حججاً داعمة، بدلاً من أن تكون "حجة" أي مرجعيّة أصليّة في حد ذاتها. ويطرح المبحث الحالي تصنيفاً جديداً للنظريّات المعاصرة في التشريع الإسلاميّ، وهو تصنيف يبدو لي أوسع استيعاباً للواقع من تصنيف المذاهب التقليديّة. بل ستشمل هذه النظرة الواسعة في تصنيف الواقع النظري كلّ الباحثين والعلماء في الفقه الإسلامي على اختلاف مشاربهم وتوجّهاتهم ومواقعهم الجغرافيّة شرقاً وغرباً. والخطوة الأولى في عرضنا هنا هي أن نستعرض وننقد التصنيفات الحاليّة المختلفة للنظريات -أو ما أطلق عليه الكثيرون "الإيديولوجيّات"- الإسلاميّة.

الإيديولوجيّات الإسلاميّة

عادة ما تبدأ الدراسات المعاصرة حول المجتمعات الإسلامية، وخاصّة فيما يتعلق بما يسمّى "الإسلام السياسيّ"، بـ "تصنيف الإيديولوجيّات الإسلاميّة، والغرض من مثل هذا التصنيف هو تقسيم وتسمية مختلف الجماعات ورجالات السياسة والفكر من المسلمين، وذلك بهدف وضع الاستراتيجيّة المناسبة "للتعامل" مع كلّ، على حد تعبير المصنفين. وتقسم

(2) أستخدم هذا المصطلح بالمعنى الذي استخدمه الدكتور طارق رمضان، مع أنّ تعريفي يختلف قليلاً عن تعريفه. راجع:
Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004) p. 24.

التصنيفات المشهورة، كالتي طرحها جيب، وسميث، وحوراني، وبايندر، ومنتجيس، وهمفري، وغيرهم، تقسم هذه "الإيديولوجيّات" إلى الأصناف الثلاثة المشهورة "التقليديّين أو ما يسمى الأصوليّين"، "والحداثيّين"، و"العلمانيّين"[3]. وهذا التقسيم النمطيّ هو في غالب الدراسات مجرّد تصنيف لردود فعل المسلمين للهيمنة الغربيّة السياسيّة في العالم الإسلاميّ، وليس تصنيفاً لنظريّات الفقه أو الفكر الإسلاميّ، رغم ادعاء ذلك. ولكن جون إسبيسيتو، مثلاً، بدلاً من أن يصنف "الإيديولوجيّات" فضّل أن يحلّل "المواقف تجاه التحديث والتغيّرات الاجتماعيّة -السياسيّة في الأوساط الإسلاميّة"[4] وهي مواقف صنّفها إلى "المحافظة" و"التقليديّة الجديدة" و"الإصلاحيّة الإسلاميّة" و"العلمانيّة". وكذلك نجد إيفون حدّاد تشير إلى "مواقف" أو "توجّهات" وليس أيديولوجيات، وتقسمها إلى "النمطيّة الجديدة" و"النمطيّة" و"مزجيّة الثقافة"[5]. أمّا ويليام شيبارد فهو يعتبر الإيديولوجيّات الإسلاميّة "ردود فعل للصدمة الغربيّة، وأطروحات لإعادة تأهيل التاريخ الإسلاميّ" وجاء بثمانية فئات ضمن تصنيف ثنائي الأبعاد يضمّ "الشموليّة" في بعد، و"الحداثة" في بعد آخر[6]. ويحلّل جون فول "أساليب التعامل مع التاريخ الإسلاميّ" والتي يصنّفها إلى "متكيّف" و"محافظ" و"أصوليّ"[7]. وقابل فضل الرحمن بين "الأصوليّة الجديدة" و"الحداثة

(3) Leonard Binder, *Ideological Revolution in the Middle East*, ed. John Wiley (New York: 1964) p. 31-40, H. Mintjes, "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam," *al-Mushir* 22, no. 2 (1980): vol.22, No.2, p. 46-73.

(4) John Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984) p. 216.

(5) Yvonne Haddad, "The Islamic Alternative," *The Link* 15, no. 4 (1982): vol.15, No.4, p. 1-14.

(6) William Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *Int. Journal Middle Eastern studies*, no. 19 (1987): No. 19, p. 308.

(7) John Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Bolder, Colorado: Westview press, 1982).

الإسلاميّة" والتي تعني في رأيه "إحداث تغيير في محتوى الشريعة"(8). وطرح فضل الرحمن أيضاً فئة "الأصوليّة الما بعد حداثية" والتي تستمدّ دوافعها الرئيسية من معاداة الغرب(9).

وملاحظتي على التصنيفات التي أوردناها هنا هي أنّها، بالرغم من تنوّعها، تدور حول الأصناف الثلاثة التقليدية في الكتابات الغربية، وهي ما سمي بالأصوليّة، وما سمي بالحداثة، وما سمي بالعلمانيّة. كما إنّ هناك توجّهاً عامّاً في الدراسات التي ذكرناها إلى تقسيم الحداثة إلى مستويين متمايزين، أي أن ينتهي بها المطاف إلى أربعة أصناف. ويرى القارئ في الشكل 5-1 ملخّصاً للتسميات والتعبيرات التي وصفت بها الأصناف الأربعة.

1	2	3	4
الأصوليّة	الحداثة الدفاعيّة	الحداثة	العلمانيّة
التقليدية	الأصوليّة الجديدة	الإصلاحيّة	الليبراليّة
السلفيّة الظاهريّة	التقليدية الجديدة	الحداثة الجديدة	الحداثة
الأصوليّة المتطرفة	المحافظة	السلفية الإصلاحيّة	المزجيّة الثقافة
التقليدية المحافظة	النمطيّة الجديدة	النمطيّة	المتكيّفة
المحافظة	التقليدية الجديدة الرافضة	التقليديّة الجديدة المنفتحة	الإصلاحية العقلانية
النمطيّة	السلفية الإصلاحيّة	التقليديّة الإصلاحيّة	
التقليدية الرافضة	الإصلاحية التقليدية	التقليدية	
أصوليّة ما بعد الحداثة			

الشكل 5-1: ملخّص التعبيرات المستخدمة في تصنيفات "الإيديولوجيات الإسلامية"

(8) Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979). Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives," *IJMES* 1, no. 4 (1979): vol. 1, No.4, p. 311-17

(9) Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, 7 ed. (London and New York: Routledge, 2004) p.160.

وجدير بالذكر أن الدكتور طارق رمضان لا يتبع في تصنيفه الأصناف الثلاثة المعتادة، وإنّما يميّز "اتّجاهات" في "الفكر الإسلاميّ"، وهي اتّجاهات تمثّل الخطوط التي تميّز مختلف الجماعات والحركات الإسلاميّة، وهذا في رأيي يعبّر عن الواقع بشكل أدقّ من التصنيفات الأخرى المعتادة(10).

تصنيف مؤسّسة راند

ولكن هناك تصنيفاً آخر مهمّ أعدته مؤسّسة راند للسياسات الأمريكية في تقريرها عن الوضع الإسلاميّ الذي أصدرته في عام 2004(11). ويعلن التقرير أنه يستهدف تقديم المساعدة إلى أولئك الذين يسعون إلى منع "صدام الحضارات". ولكن تصنيف تقرير مركز راند الفكري مشابه لما سبق بيانه من التصنيفات، فهو يذكر أربعة أصناف، أو "مواقف أساسيّة" وهي ما أطلقوا عليه: الأصوليّة، والتقليديّة، والحداثة، والعلمانيّة. ولكنّ تقرير راند له أهمّيّة خاصّة في بحثنا هذا لأنّهم ادعوا أن هذه "المواقف" تمثّل المواقف الفقهية والعقدية المتباينة للمسلمين حول عددٍ من القضايا المعاصرة. وهذه القضايا، والتي يقول التقرير إنّها "أصبحت مثار نزاع في العالم الإسلاميّ" هي مما يتّصل: "بالحرّيّة السياسيّة والفرديّة، والتعليم، ووضع المرأة، وتوفّر العدالة في القوانين الجنائيّة، وشرعيّة الإصلاح والتغيير، والسلوك مع الغرب". والأمثلة المحددة لهذه القضايا التي بحثها التقرير هي: تعدد الزوجات، والحجاب، وضرب النساء، وعقوبة الجلد، ومشاركة المرأة في الحياة العامّة، والجهاد (كلها على حد تعبير التقرير).

ونورد فيما يلي عرضاً ملخّصاً لتصنيف راند دون تعليق، ثم أورد بعده بعض تعليقاتي عليه.

(1) يقسم التقرير الأصوليّة إلى أصوليّة نصيّة وأصوليّة متطرّفة:

(أ) فما أسموها بالأصوليّة النصّيّة تؤمن بنشر وهيمنة الإسلام المسيطر

---

(10) Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* p24-.

(11) انظر مثلاً، بيرنارد، تقرير مؤسّسة راند 2004.

الذي لا ينفصل عن جذوره الدينيّة، والذي يفرض التزام المجتمع الصّارم بأحكام الإسلام، ويستخدم العنف في فرضه. وفيما يتّصل بالفقه الإسلاميّ تقتصر مصادرهم على القرآن والسنّة ونهج الشخصيّات الكبرى في الإسلام، والكتّاب المتشدّدين. ويعدّ التقرير ضمن هذه الفئة الثوريين الإيرانيّين، والوهّابيّين السّعوديّين، وتجمع كابلان التركيّ.

(ب) وما أسموها بالأصوليّة المتطرّفة تؤمن بإسلام مهيمن متوسّع ومقاتل، ويمكن أن يلجأ أتباع هذه الفئة إلى العنف و"الإرهاب". وفيما يتّصل بالفقه فإنّ مصادرهم هي القرآن والسنّة، ونهج الشخصيّات الكبرى في الإسلام، والفلسفة الإسلاميّة. وأمثلة هذه الفئة بحسب ما يورده التقرير هي تنظيم القاعدة، وحزب التحرير، وحركات إسلاميّة أخرى.

(2) وقسّمت التقليديّة إلى تقليديّة محافظة وتقليديّة إصلاحيّة.

(أ) فالتقليديّة المحافظة تتبنّى فهماً ظاهريّاً للإسلام، ولكنّها لا تجنح إلى العنف، وهي تقاوم الحداثة والتغيير. ويوصف أبناء المجتمع التقليدي بأنّهم أقلّ ثقافة وأقلّ قدرة على التمييز بين العادات المحلّيّة والتعاليم الإسلاميّة. وفيما يخصّ الفقه تكون مصادرهم الكتاب والسنّة، والعادات المحليّة، وآراء الشيوخ من حولهم. والمثالان اللذان يختارهما التقرير على هذه الفئة هما أكبر أحمد وعبد الرحمن ضوي.

(ب) وأمّا التقليديّون الإصلاحيّون فيصفهم التقرير بأنّهم "أكثر استعداداً لتقديم بعض التنازلات" فيما يخصّ الفهم الظاهريّ للتراث عن طريق الإصلاح والفهم الجديد، مع اهتمامهم بالحفاظ على "روح النصّ". وفيما يتّصل بالفقه الإسلاميّ، تحدَّد مصادرهم بأنّها القرآن والسنّة وأقوال العلماء (بما فيهم "الفلاسفة العلمانيّون"، على حد قول التقرير)، والقوانين الحديثة والأخلاق الحديثة، وما يتعارف عليه أبناء المجتمع. والمثالان المطروحان هنا هما يوسف القرضاوي ورقيّة مسعود.

(3) أمّا الحداثة فلم تقسم إلى أقسام جزئيّة. ويوصف الحداثيّون بأنّهم "على استعداد لإدخال تغييرات كبيرة على الفهم الحاليّ للإسلام". ويصفهم

التقرير أيضاً بأنّهم يؤمنون بـ "تاريخيّة الإسلام" أي بأنّ: "الإسلام الذي كان يمارس في عهد النبيّ لم يبق صالحاً الآن". ومصادر هذه الفئة فيما يخصّ الفقه هي كذلك القرآن والسنّة وأقوال العلماء (وكذلك بمن فيهم الذين يسمّيهم التقرير "الفلاسفة العلمانيّين")، والقوانين والأخلاق الحديثة كذلك. ويورد التقرير أسماء خالد أبو الفضل، ومحمّد شحرور، وسريف ماردين، وبسام طيبي، ونوال السعداوي كأمثلة على هؤلاء الحداثيّين.

(4) أمّا العلمانيّة فيقسمها التقرير إلى العلمانيّة الشعبية والعلمانيّة المتطرّفة.

(أ) فأتباع العلمانيّة الشعبية "يريدون من العالم الإسلاميّ أن يقبل بالفصل بين الدّين والدولة على النهج الذي تبنّته الديمقراطيّات الغربيّة الصناعيّة، بحيث يحصر الدين في مجال التطبيق الفرديّ".

(ب) والعلمانيّون المتطرّفون هم فئة تتميّز بمعاداة أمريكا بشكل أساسيّ وبالعدوانيّة الشديدة.

وفيما يلي تعليقاتي حول التصنيفات التي ذكرها بحث راند، أوجزها في هذه النقاط:

1 - هذا التصنيف بني عموماً على مواقف المجموعات المذكورة من السياسات الخارجية للولايات المتحدة، وخاصّة ما يسمى "بالحرب على الإرهاب". ولا يبدو لي أن التصنيف يتّصل بشكل واضح بالفقه الإسلاميّ أو العقيدة الإسلامية كما ادّعى التقرير، كما لا ينبني على "القيم الغربيّة"، أو "المجتمع الدوليّ"، أو "الحداثة" كما ادّعى التقرير.

2 - بالرغم من الإكثار من الأمثلة التي قدمها التقرير، والتي لا تعدو غالباً أن تكون اختيارات شخصية بحتة لا تنبئ بالضرورة عن "إيديولوجيات"، فإنّ المقارنة التي وردت فيه لم تشمل الفروق الفكرية والنظريّة الأساسيّة بين ما تتبنّاه كلّ من تلك المجموعات، أو بتعبير آخر الأصول التي تبني عليها المجموعات المذكورة -إن صحت- مواقفها الإيديولوجيّة.

3 - يذكر التقرير القرآن والحديث الشريف على أنّهما من مصادر كل الفرق (ما عدا العلمانيّين) ولكن من الضروريّ أن ننتبه إلى المنهج التفصيليّ في التعامل مع هذين المصدرين والذي قد يتباين كثيراً، ومن الضروريّ أن ننتبه كذلك إلى دور المصادر الأخرى (كالمصلحة والعرف). فعند بعض الجماعات المتشدّدة، مثلاً، نجد أن الأعراف الذكورية مثلاً أشدّ أثراً عندهم من نصوص الكتاب والسنّة نفسها، وهو ما سنوضّحه في الفرع التالي من هذا المبحث. ويفسّر هذا أيضاً دهشة تقرير راند لمدى التحلل الذي تبديه بعض تلك المجموعات تجاه "أحكام الإسلام الواضحة". ومثال آخر للتعامل غير الحرفي مع القرآن والسنة يتّصل بالاتجاهات الحداثيّة، إذ نجد أنّ فكرة المصلحة تولّد عندهم أحياناً مقاربات للسياسة تتسم بالنفعيّة ولو على حساب النصوص الشرعية.

4 - إنّ التفريق بين الأصوليّين النصّيّين (كالوهّابيّين مثلاً) والأصوليّين المتطرّفين (كالقاعدة وطالبان) بناء على ما أسماه التقرير "العقيدة" ليس دقيقاً، فكلّ هذه المجموعات لها نفس الموقف العقدي الذي تبلور في مذهب السلف. بينما نجد من جهة أخرى أنّ مواقف كثير من "الثوريّين الإيرانيّين" تختلف عن مواقف الفئات السابقة في عدّة نواح عقديّة (وذلك إذا استثنينا الموقف العام لكلّ تلك المجموعات من الولايات المتّحدة وهو موقف واحد ولكنه ليس موقفاً "عقدياً"). والثوريّون الإيرانيّون ينقسمون كذلك إلى كلّ أطياف المواقف الإسلاميّة، مع أنّ مواقفهم متشابهة حول سياسات الولايات المتّحدة الخارجيّة. وسنوضّح في المبحث الفرعيّ التالي كيف أنّ بعضهم ساهم في "المقاربات الحداثيّة" للفقه الإسلاميّ، مثل محمّد خاتمي وعبد الكريم سورروش.

5 - بالرّغم من تحليل راند الدّقيق لاستراتيجيّة "التقليديّين المحافظين" فيما يخصّ "إعادة التفسير" للنصوص الشرعية، فإنّ "الفلسفة العلمانيّة، والقوانين وقواعد الأخلاق الحديثة" ليست بالتأكيد من "مصادر الفقه لديهم" كما ورد في التقرير. ولكن الفلسفة العلمانيّة والأخلاق الحديثة من مصادر الحداثيّين فعلاً، لأنّ قيم الحداثة هي في الواقع اللبّ

الحقيقيّ الذي ينبني عليه موقف الحداثيّين، ومنه ينطلقون في إعادة تفسير النصوص.

6 - فكرة "تاريخيّة الإسلام" تذكر في التقرير على أنّها من سمات الاتجاه الحداثي، لكنّنا سوف نورد ونحلل في المبحث الحاليّ مختلف الصيغ والدرجات للقول بالتاريخيّة، والتي ترتبط كلها بفلسفة ما بعد الحداثة، وليس بالحداثة. وهذا الفصل من هذا البحث يؤكّد على أهمّيّة التفريق بين موقفي الحداثة وما بعد الحداثة مما سيأتي تفصيله.

7 - إنّ من الأدقّ أن نوزّع فئة الحداثيّين إلى فئتين على الأقلّ، بناء على الفروق بين استراتيجيّتي "إعادة التفسير" و"النقد الجذري"، كما سوف نعرضها قريباً.

8 - والفهم الأدقّ كذلك يقتضي أن نعرض المواقف الإسلاميّة من منظور النظريات والأصول، بدلاً من عرضها من حيث صلتها بالشخصيّات والأسماء، فكثير من هؤلاء الأشخاص المذكورين تحت فئة معيّنة في التقرير تتراوح مواقفهم في الواقع بين موقفين أو أكثر من المواقف، وذلك بحسب الموضوع قيد البحث. فالشيخ القرضاوي مثلاً يتبنّى ما يمكن أن يسمّى موقفاً "تقليديّاً" في الأمور التي يعتبرها هو "أصولاً ثابتة" ومواقفَ "إعادة التفسير للنصوص" فيما يخصّ القضايا التي يعتبرها "متغيّرة"، بل يتبنّى ما يمكن أن نعتبره موقفاً "علمانياً" -حسب تعريف التقرير- في أمور يعتبرها تحت "مجال الفراغ التشريعي"[12] وهكذا.

9 - بالرّغم من تصنيف التقرير لنوال السعداوي ومحمد شحرور وخالد أبو الفضل في جعبة واحدة على أنّهم "حداثيّون"، فإنّ موقف نوال السعداوي يختلف جذريّاً عن موقفي محمّد شحرور وخالد أبو الفضل. فبينما تنتقد نوال السعداوي "الإسلام وكلّ الأديان" لكونها "ذكورية ومقيّدة لحرية المرأة"[13]، فإنّ شحرور وأبا الفضل يبحثان ولا شكّ في

(12) القرضاوي. مدخل، مرجع سابق، ص200.

(13) Nawal El-Saadawi, *God Dies by the Nile*, 6 ed. (London: Zed Books Ltd, 2002).

إطار التراث الفقهي الإسلاميّ نفسه، بالرغم من موقف "إعادة الصياغة" لمناصرة المرأة لديهما والذي قد نتفق أو نختلف مع تفصيلاته[14].

التصنيف المرتبط بالتعامل مع النصوص

هناك تصنيف آخر يختلف عن تقسيم المجموعات إلى فئات ترتكز على "الإيديولوجيّات الإسلاميّة"، ولكن هذا التصنيف يرتكز على منهج التعامل مع المصدرين الإسلاميّين الرئيسين: القرآن والسنّة. وغالباً ما يؤكّد المفكرون والعلماء الذين يطرحون هذا التصنيف أنّهم اختاروا "الوسطيّة" في موقفهم من الكتاب والسنّة، وأنّ هذا الموقف يسعى إلى الإصلاح، أو النهضة، أو الإحياء، وأنّ موقفهم يقع بين موقفين "متطرّفين" ألا وهما موقف الحرفيّة وموقف التغريب[15]. ونورد فيما يلي ملخّصاً لسمات هذه الأصناف الثلاثة، وهو التقسيم الذي زاد انتشاره مؤخراً في الكتابات الفكرية والفقهيّة خاصة باللغة العربيّة:

1 - الظاهريّة أو الجمود: يوصف الظاهريّون (وسماهم الشيخ القرضاوي بالظاهريّين الجدد) بأنّهم يتبنّون المعاني الحرفيّة للكتاب والسنّة و"يهملون مقاصدها"[16]. وقد يعني وصفهم بالجمود اتباعهم الصارم لواحد من المذاهب الفقهيّة، وهو في حالة الظاهرية الجديدة المذهب الحنبليّ في صورته السلفيّة/الوهّابيّة. والوهّابيّة هي حركة إسلاميّة اشتقّ

---

(14) Khalid Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

(15) راجع مثلاً: بيجوفيتش، علي عزت. **الإعلان الإسلامي**، ترجمة محمد يوسف أدز، ط1 (القاهرة: دار الشروق، بدون تاريخ)، ص49؛ القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** (القاهرة: دار التوزيع، 1994)، عمارة، محمد. **تجديد الفكر الإسلامي** (القاهرة: كتاب دار الهلال، 1981)؛ المودودي،أبو الأعلى. **الحجاب** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1986)؛
Mohammad Khatami, *Islam, Liberty, and Development* (Johannesburg: Global Books, 2001) p.24.

(16) انظر مثلاً: عمارة. **تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص5.

اسمهما من اسم مؤسّسها محمّد بن عبد الوهّاب الذي أطلق حركة في الجزيرة العربيّة غايتها "إحياء الشكل الأصلي والنقيّ للإسلام وتنقيته ممّا علق به من كلّ البدع الصّوفيّة"[17]. وقد وجد أتباع محمّد بن عبد الوهّاب نصيراً لهم في عبد العزيز آل سعود، مؤسّس الدولة السعوديّة الحديثة، وكان محمّد بن عبد الوهّاب من أتباع المذهب الحنبليّ، وخاصّة آراء ابن تيميّة.

2 - العلمانيّة أو التغرّب: يطلق لقب العلمانيّة أو التغرّب على اتّجاه يوجّه انتقاداً لاذعاً لتفكير وفِقْهِ علماء التيار الإسلاميّ السائد بناء على الفلسفة أو المنهجيّة الحديثة. ويُتّهم العلمانيّون "بالرّجوع بأصول فلسفتهم إلى الحضارة الغربيّة"[18]. ويتّهم هؤلاء أيضاً بأنّهم قد هجروا النصوص الشرعيّة مفضّلين عليها تفكيرهم الخاصّ[19].

3 - الوسطيّة أو الإحياء: هذا اتّجاه جديد في الفقه الإسلاميّ يدافع عن موقف بين الموقفين اللذين أوردناهما أعلاه. فالوسطيّون لا يحصرون أنفسهم عموماً في مذهب تقليديّ واحد من المذاهب الفقهيّة، بل يختارون من آراء المذاهب من أجل تحقيق مصلحة المسلمين في الواقع[20].

وأورد فيما يلي تعليقاتي على التصنيف المذكور:

1 - هذا التصنيف، مثله مثل التصنيف الذي سبقه، افترض أن تقتصر المجموعات المذكورة على أصناف مفروضة جامدة، ويفترض أن ينتظم تحتها أفراد كلّ مجموعة في صنف لا يشوبه غيره. هذا مع أنّ في كلّ اتّجاه من الاتجاهات المذكورة في هذا التصنيف اتّجاهات فرعية يمكن

---

(17) الشيخ، عبد الرحمن. **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد** (القاهرة: مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ)، ص13-14.

(18) عمارة. **تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص5.

(19) العوا. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

(20) القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر**، مرجع سابق؛ بيجوفيتش. **الإعلان الإسلامي**، مرجع سابق؛ عمارة. **تجديد الفكر الإسلامي**؛ مرجع سابق.

أن يميّزها الباحث. فالظاهريّون مثلاً كثيراً ما يفتون فتاوى لا تتّفق أبداً مع المعاني الظاهرة للكتاب والسنّة، وإنّما تتفق أوّلاً وبشكل رئيسيّ مع الفهم الشائع في بيئاتهم وعادات اجتماعيّة معينة، إسلامية كانت أو غير إسلامية.

2 - من الأدقّ أن نصنّف المناهج بدلاً من أن نصنف الناس، هذا لأنّ كثيراً من العلماء يخرجون عن موقف نظريّ ما إلى موقف آخر استجابة لظروف الواقع نفسه.

3 - إنّ المذهب أو المدرسة الوسطيّة قد ساهمت مساهمة مهمّة في التخلّص من التمسّك الجامد بالمذاهب الإسلاميّة التقليديّة ولو على حساب مصالح الناس. كما أنّها تبنّت فهماً معاصراً لنصوص الكتاب والسنّة بهدف الحفاظ على "روح النصّ". غير أنّنا نجد ضمن الفئة التي تنتسب إلى الوسطيّة تنوّعاً كبيراً في مناهج الفهم التجديدي للمذاهب والنصوص، وبعض هذه المناهج من الصواب أن يوصف بأنّه "حداثيّ" أو "علمانيّ"، وبعضها حرفي ظاهري محض!

4 - من عدم الدقة أن يُستخدم مصطلحا "التغريب" و"الحداثة" على أنّهما مترادفان، وقد أصاب محمّد خاتمي حينما لاحظ هذه الملاحظة[21]. فبالرّغم من أنّ الحداثة ظهرت في الغرب، فقد أعيد فهمها وتفسيرها بصور مختلفة في مختلف أنحاء العالم ومنها بلاد الأغلبيات المسلمة.

5 - من المهم أن نلاحظ أن الفلسفة "الغربيّة" قد أثّرت تأثيراً ملحوظاً على التيّار الوسطيّ نفسه، وذلك من خلال تأثير محمّد عبده وتلاميذه الكثيرين.

6 - إنّ مصطلح "العلمانيّة" يطلق على مناهج متعدّدة في التفكير، بعضها لا علاقة له بـ "فصل الكنيسة عن السياسة" وهو ما كان يعنيه المصطلح لدى ظهوره أصلاً، فوجب تحديد ما نعني بالعلمانية حين نتحدث عنها.

---

(21) Mohammad Khatami, *Islam, Liberty, and Development*, p.25.

7 - إنّ تقسيم العالم كلّه إلى "الإسلام" في مقابل "الغرب" في كتابات الوسطيين يبدو لي وكأنه انحدر إلينا من تقسيم السابقين للعالم إلى دار الإسلام في مقابل دار الحرب. ومن المؤسف أنّ الجوّ السياسيّ المعاصر يشجع على تبنّى هذا التقسيم الثنائيّ التبسيطي. فقد بدأنا القرن الحادي والعشرين بعدد من الحروب والنزاعات العنيفة التي ركّزت العداوات التي ينظر من خلالها عدد من الدول الغربيّة إلى ما أطلقوا عليه "العالم الإسلاميّ". وقابل ذلك موقف موازٍ لهذا؛ تبنّاه الطرف الإسلامي في حالة من الدفاع المشروع عن النفس.

8 - هناك فرق بين المقاربات "الحداثيّة" التي تأثّرت بالحداثة بطريقة أو بأخرى، وبين ما يدعوه هذا الكتاب بمقاربة "ما بعد الحداثة" للفقه الإسلاميّ، وهو موقف تأثّر بنظريّة وفلسفة ما بعد الحداثة، بطريقة أو بأخرى، مما سيأتي تفصيله.

وسوف نقوم الآن بطرح تصنيف يركّز على النظريّات والمذاهب المعاصرة للفقه والفكر الإسلاميّ، بناء على عدد من الأبعاد تشمل "درجات الحجّيّة" ومصادر ذلك الفقه أو الفكر. ولكنّنا نبدأ في المبحث التالي بتوضيح هذه الأبعاد أولاً.

5-2 تصنيف مقترح

درجات الحجّيّة

يدور أكثر البحث الأصوليّ على مستويين من مستويات الحجّيّة، أي ما يعتبر حجّة مقبولة في مقابل ما لا يعتبر حجّة مقبولة وهو بالتالي "باطل" بالتعبير الأصولي. والحجّة أساس للحكم الشرعي، بينما الباطل هو دليل منتقد في أصله ولا تتوفر له الحجّيّة أصلاً تحت أيّ ظرف وبالتالي لا تنبنى عليه الأحكام. ومن أمثلة ذلك الكتب والمقالات التي كتبها الأئمّة حول بطلان بعض الأدلّة والطرق، كما نرى في كتاب الشافعي **بطلان الاستحسان**، وكتاب داود **إبطال القياس**، وكتاب ابن تيميّة **إبطال قول الفلاسفة** (وهو كتاب كبير في

ثلاثة مجلّدات)، وكتاب ابن الرّاوندي **إبطال التواتر**، وحتى كتاب ابن القيّم **بطلان الكيمياء**، وما إلى ذلك[22]. ويجد القارئ في الشكل 5-2 هذا التقسيم الثنائي الشائع للحجّيّة.

باطل	حجّة

شكل 5-2 تقسم الأدلّة في التقسيم الشائع إلى صنفين،
دليل صحيح يسمّى حجّة، ودليل غير صحيح، يسمّى باطلاً

ويحدث في حالات قليلة أن يطلق الفقهاء من مختلف المذاهب وصف "الاستئناس" على أدلّة ليست لها حجّيّة مباشرة، وإنّما تكون داعمة لغيرها. فمثل هذه الدرجة من الحجّيّة تكون صالحة لإعطاء الدعم لغيرها، ولا تكون حجّة بحدّ ذاتها[23]. فقد قبل الشافعي مثلاً الأحاديث المرسلة من رواية ابن المسيّب "للاستئناس"، وليس على أنّها حجّة بحدّ ذاتها[24]. (انظر الشكل 5-3). يضاف إلى هذا أنّ عدداً من الأدلّة اعتمدها الفقهاء، خاصّة من المذهب الشافعيّ، على مستوى الاستئناس، مثل "الأخذ بأقلّ ما قيل" و"الإلهام" و"دلالة السياق" و"الاحتياط"[25]. غير أنّنا نجد في نظريّات الفقه

(22) ابن النديم، محمد أبو الفرج. **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، 1978)، المجلد 1، ص296، 300، 306؛ ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص21.

(23) انظر مثلاً: الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، المجلد 2، ص832؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 2، ص285؛ الزرقا، الشيخ أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، تحرير مصطفى أحمد الزرقا، ط2 (دمشق: دار القلم، 1989)، المجلد 1، ص112؛ مرداوي، علاء الدين. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحرير عوض القرني وعبد الرحمن جبرين، أحمد السراح، ط1 (الرياض: مكتبة الرشد، 2000) المجلد 4، ص1766؛ القرافي. **الفرقان** (مع حواشيه)، مرجع سابق، المجلد 3، ص346.

(24) الشيرازي، أبو إسحق. **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، المجلد 1، ص75.

(25) الكناني، أبو قدامة الشرف. **الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين**، ط1 (عمّان: دار النفائس، 2005)، ص22.

الإسلاميّ الحاليّة العديد من الأدلّة الشرعيّة تعتبر أدلّة "أصيلة" بحسب الفقه الموروث، نقلت بشكل أو بآخر إلى مستوى أدلّة الاستئناس، كما سنبيّنه في المقاطع التالية.

حجّة	استئناس	باطل

شكل 5-3 الاستئناس هو درجة متوسّطة من الحجّيّة تظهر في بعض الأحكام

وهناك مستوى آخر من الحجية نبينه كالتالي: ينهج الفقهاء قديماً وحديثاً أحياناً منهجاً تأويلياً لآيات القرآن الكريم أو للأحاديث الشريفة(26). وسوف أعتبر ما يطلق عليه "التأويل" هنا هو نفس منهج "إعادة التفسير" الذي مرّ معنا قبل قليل، لأنّه دائماً ما يطرح تفسيراً جديداً ومختلفاً عن التفسيرات التي ظهرت في التفاسير الشائعة الموروثة.

ولعله من المهم هنا أن نذكر فرض الفقهاء لبعض الشروط للتأويل أو إعادة التفسير حتى يكون صحيحاً مقبولاً - ويلخّصها الزّركشي فيما يلي:

1 - ألّا يناقض التفسير الجديد القواعد اللغويّة اللازمة لسلامة اللغة العربيّة.

2 - ألّا يناقض التفسير الجديد الاستخدام الشائع في اللغة العربيّة.

3 - ألّا يناقض القواعد والأصول العامّة للفقه الإسلاميّ(27).

---

(26) المرداوي. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، المجلد 3، ص53، 336، 422، 431؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 1، ص216؛ الغزالي، أبو حامد. **المنخول في تعليقات الأصول**، تحرير محمد حسن هيتو، ط2 (دمشق: دار الفكر، 1400هـ)، ص286؛ السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 1، ص369؛ **البحر المحيط**، مرجع سابق، المجلد 4، ص473؛ التفتازاني، سعد الدين. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحرير زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996)، المجلد 1، ص126، بادشاه، أمير. **تيسير التحرير** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص233، البخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، المجلد 4، ص469.

(27) الزركشي. **البحر المحيط**، مرجع سابق، المجلد 3، ص32.

والتأويل عادة ما يتضمّن نوعاً من تخصيص المعنى، فالشّافعيّة قرّروا مثلاً أنّ الخضروات هي مما تجب فيه الزّكاة، بالرّغم من الحديث الشريف الذي يقرّر أنّه: "لا صدقة في الخضروات"، وهذا لأنّهم فهموا الصدقة هنا على أنّها ترجع إلى الصدقة النفل وليس إلى الصدقة الإلزاميّة المفروضة والتي هي الزّكاة[28]، فهذا "الدليل" الذي اعتمد على إعادة تأويل وفهم النص فهماً جديداً اعتمد على التأويل، وهو حكم بغالب الظن لا نراه يرقى إلى مستوى الحجّة القطعية على أي حال. (انظر الشكل 5-4).

حجّة	مؤوّل	استئناس	باطل

شكل 5-4: التأويل هو درجة في الحجيّة بين الحجّة والاستئناس

وكان الفقهاء ينتقدون الأدلّة في حالات أخرى بطريقة لا تنقض تلك الأدلّة تماماً بطريقة المقابلة (أي حقّ في مقابل باطل)، وإنّما استخدموا تعبيرات مثل "فيه شيء"، أو "فيه مغمَز"، أو "فيه خَدشة"[29]. فعبد الحي اللكنوي مثلاً، وهو حنفي، استخدم هذه التعبير لينتقد طريقة مذهبه الحنفيّ في إعطاء الأولويّة للنسخ فوق "الجمع" في حلّ إشكالية الأحاديث المتعارضة، مما سيأتي تفصيله لاحقاً[30].

حجّة	مؤوّل	استئناس	فيه شيء	باطل

شكل 5-5: "فيه شيء" درجة حجية ناقصة بين الاستئناس والبطلان

غير أنّه بدأ ينتشر منذ فترة قريبة في مجال الفقه الإسلاميّ صنفان من التأويل، التأويل الاعتذاري، والتأويل الجذري أو الجديد. فأما التأويل

---

(28) الشاشي. **أصول الشاشي**، مرجع سابق، المجلد 1، 76.

(29) الزركشي. **البحر المحيط**، مرجع سابق، المجلد 4، ص582.

(30) اللكنوي، محمد عبد الحيّ. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، تحرير عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلاميّة، 1384هـ)، ص183.

الاعتذاري فيحاول أن يجد تفسيراً "معقولاً" أو "منطقياً" -على حد تعبيرهم- للأحكام التقليديّة الموروثة، والتي يعتقدون أنّها تعارض "العقل" أو "السلوك الإسلامي المقبول"، دون أن يعني هذا أيّ تغيير للحكم نفسه من الناحية العمليّة، وإنما هو مجرد تبرير واعتذار. ولنضرب أمثلة على ذلك، دون أن نتبنى أياً من الآراء المذكورة بالضرورة. مثلاً: تأويل تعدد الزّوجات في الإسلام، والذي ذكر في الآية الثالثة من سورة النساء، قيل في تأويلها تبريراً واعتذاراً: إنّ المقصود منها إيجاد حلّ لعدم التوازن "الطبيعيّ" بين عدد الرّجال والنساء (وهو، بالمناسبة، ليس دقيقاً إحصائياً). ومثال ثان في تأويل الآية 282 من سورة البقرة (آية الدَّين)، والتي جعلت شهادة الرجل الواحد بشهادة امرأتين، إذ يقول التأويل التبريري إنّها "أفضل من التشريعات التي لا تقبل شهادة النساء أصلاً" أو أنّها "محصورة بالمعاملات الماليّة المذكورة في الآية، لا سواها،"[31] وتأويل الآية 34 من سورة النساء (آية القوامة)، والتي ذكرت ضرب "الناشزات"، فقد ذكر التبريريون أنّها تعني أنّ "هذه العقوبة لا يجوز أن تتجاوز الضرب بالسواك"[32].

من جانب آخر، فالتأويل الجذري أو الجديد تماماً لا ينبغي أن يناقض ما هو ممكن من معاني الكلمات كما نجدها في معاجم اللغة العربيّة، بل ينبغي أن يظل ضمن ضوابط التأويل المسموح حسب ما بيّن الفقهاء مما ذكرناه آنفاً. ولكنّ المؤولين الجدد طرحوا تأويلات جذرية غير مسبوقة، تتوافق حيناً وتتنافر أحياناً مع استخدامات الكلمات العربيّة المعروفة - بخلاف ما يسمح به الأصوليون. فبخصوص الآيات التي ذكرناها مثلاً، يقول بعض المؤوّلين للآية 3 من سورة النساء إنّ تعدد الزوجات في الفقه الإسلاميّ يقتصر على الزواج من اليتامى كما هو لفظ الآية، أو أن "مثنى وثلاث ورباع" تفيد الرقم تسعة(!) وما إلى ذلك[33]. وكذلك فيما يخصّ الآية 282 من سورة

(31) Muslehuddin, Mohammad, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*. 1st ed. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985 p217.

(32) مذكور في تقرير راند لعام 2004.

(33) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص278.

البقرة، والتي تتعلق بشهادة النساء، إذ يجب ربطها عند فئة التأويل الجذري أو الجديد "بالاعتبارات التاريخيّة الواقعيّة"(34)، أي بأسباب النزول فقط. وهم يؤوّلون الآية 34 من سورة النساء، والتي فيها "واضربوهنّ" بأنّها تعني "ضرب المثال لهنّ" كنوع من النّصيحة، أو الضرب صفحاً بمعنى الإعراض، وما إلى ذلك(35).

ويجد القارئ في الشكل 5-6 ملخّصاً لكلّ "مستويات الحجّيّة" التي سردناها.

الحجّة	التأويل الاعتذاري	مؤوّل	استئناس	فيه شيء	التأويل المتطرّف	باطل

الشكل 5-6: يطرح هذا الكتاب بغرض التحليل خمسة مستويات إضافيّة من الحجّيّة بين "الحجّة" و"الباطل"

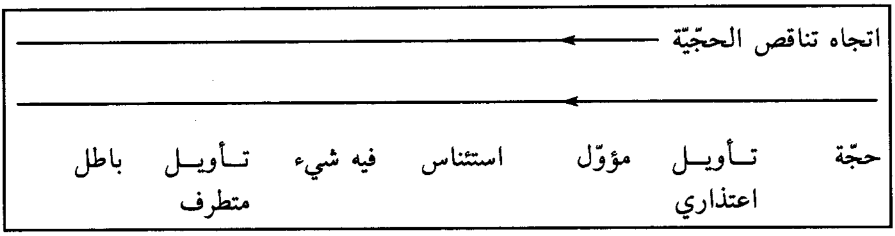
إنّ المقاربة المبنيّة على تعدّد الأبعاد، والتي شرحناها في الفصل الثاني، تتضمّن تحولاً من التصنيف التقابليّ المعتاد للحجّيّة، بين ما هو حجة أو ما هو باطل بطلاناً مطلقاً، إلى تصنيف متعدّد المستويات تتنوع فيه درجات الحجية للمصادر عند المحتجين بها، كما أوضحنا آنفاً.

وكذلك، فإنّ مما يتفق مع نظرية المنظومات أن تكون التصنيفات المذكورة أعلاه بحسب معيار مفتوح وليس ضمن صناديق وأطر مقيّدة كالتي عرضناها في شكل 5-6. والفائدة العمليّة التي يوفّرها طرح "طيف من الحجيات" وليس أطراً محددة لها؛ هي فتح الباب أمّام مستويات جديدة من الحجيّة غير التي تظهر للباحث هنا، أو نقد ما نطرحه نفسه باعتبارٍ ما من الاعتبارات. ويمكن أن يتبيّن من خلال الشكل 5-7 كيف يمكن أن ننظر إلى

(34) Abdelwahab El-Affendi, ed, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (London: Islamic Foundation, 2001) p.45.

(35) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص323.

مستويات الحجّيّة المختلفة في طيف مستمرّ بين الحجّة في جانب والباطل في الجانب الآخر.



الشكل 5-7: طيف متعدّد القيم للحجيّة، بدءاً من الحجّة وانتهاء بالباطل

"مصادر التشريع" في الفقه الإسلامي المعاصر

كنا قد عرضنا في الفصل الرّابع بشكل مختصر مصادر التشريع والأدلّة للفقه التقليديّ الموروث، ألا وهي: القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، والإجماع، والقياس، والمصلحة، والاستحسان، والعُرف، ورأي الإمام، ورأي الصّحابيّ، والاستصحاب، وغيرها. إلا أنّنا إذا وجهنا النظر إلى نظريّات الفقه الإسلاميّ المعاصر فإنّنا نجد أنّها تستمدّ فقهها من مصادر وأدلّة أخرى غير تلك المذكورة هنا. وهذا المقطع يحاول تمييز هذه المصادر اعتماداً على مسح عدد كبير من المراجع المعاصرة، كما يظهر في الهوامش.

يرجع الفقهاء المعاصرون بشكل رئيسيّ إلى آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام، وإلى الأحكام التي توارثناها عن المذاهب الفقهيّة التقليديّة. غير أنّ فهم القرآن الكريم، وفهم الأحاديث الشريفة، وفهم مختلف الأحكام التي صدرت عن مذاهب الفقه خاضع في غالب الأمر للمخطوطات المتاحة التي قام محققون عديدون بتحريرها وإخراجها خلال القرن الماضي. فقد شهد القرن العشرون حركة واسعة من تحرير المخطوطات ونشرها، خاصّة الكتب العربيّة المتّصلة بالفقه الإسلاميّ ومصادره. ولقد طبعت دور النشر على أوسع مدى، خاصّة في بيروت والقاهرة، كتباً كثيراً كانت لا تصل من قبل إلّا إلى القلة القليلة من

متخصّصي الفقه الإسلاميّ وطلّابه في الجامعات الإسلاميّة التقليديّة. وجدير بالذكر أن اختيار تلك المخطوطات كان خاضعاً للمناهج التقليديّة المعتمدة في تلك الجامعات، مما هو متوفّر أصلاً في مكتبات المخطوطات الرئيسيّة في مختلف أنحاء العالم.

وأمّا في الفترة القريبة السابقة فقد ساهمت عدد من المواقع الإسلاميّة على الإنترنت وشركات إنتاج الأقراص الموسوعية بنشر تلك الكتب على نطاق أوسع بكثير ممّا كان متوفّراً من قبل(36). يضاف إلى هذا أنّ تحقيق المخطوطات والتعليق عليها أصبح هو الاتجاه الرئيس في نقاط البحث للدراسات العليا المتّصلة بالفقه الإسلاميّ في الجامعات الإسلاميّة، وحتى في أقسام وفروع الدراسات الإسلاميّة خارج تلك الجامعات في الشرق والغرب.

ليس في الإمكان متابعة أو إجراء مسح كامل لكلّ ما حرّر أو طبع من مخطوطات تتّصل بالفقه الإسلاميّ في أنحاء العالم، لكنّني، من خلال زياراتي المتواصلة للمكتبات الجامعيّة، واحتكاكي بمعارض الكتب ودور النشر في مختلف البلاد، استطعت أن أتحقّق من المؤلّفين والفقهاء (بين القرنين الثاني والثاني عشر الهجريّ) الذين جرى تحرير مخطوطاتهم في الفقه في عصرنا، والتي شكلت الفهم المعاصر لذلك الفقه. ونورد فيما يلي قائمة بهؤلاء العلماء في مجالات التفسير والحديث والفقه والأصول من مختلف المذاهب الفقهيّة:

1 - **تفسير القرآن**: أكثر المفسرين شهرة اليوم من مختلف المذاهب هم: ابن كثير، والطبري، والبيضاوي، والزمخشري، والرازي، والشنقيطي، والبغوي، وأبو السعود، والسعدي، والنسفي، والطبطبائي، والقمّي، والطوسي، وبدر المتألّهين، والواحدي، والثعالبي، والسيوطي، والقرطبي، والألوسي، والسمرقندي، والكاشاني، والجنابذي، وعبد الجبار، والسمعاني، وابن تيميّة، والشوكاني، والماوردي، والحربي، والكوفي، والهوّاري، وإطفيش، والخليلي.

---

(36) يمكن من أجل رؤية مصدر واسع ومعاصر حول "المواقع الإسلامية" الرجوع إلى:
Gary Bunt. *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age*, 2000 [last visited Mar. 15th, 2007], http://www.virtuallyislamic.com/

2 - **كتب الحديث الشريف**: أشهر من جمع الحديث الشريف في كتب معتمدة من مختلف المذاهب هم: البخاري، ومسلم، وأحمد بن حنبل، والحاكم، وابن الجارود، وابن حبّان، وابن خزيمة، والبيهقي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجه، والترمذي، والدارقطني، والدارمي، وابن بابويه، والطحناوي، ومالك، والشافعي، وابو حنيفة، وعبد الرزاق، والطبري، والطبراني، وابن أبي شيبة، والبزار، والربيع بن حبيب، والكلّيني، والمجلسي، والعاملي.

3 - **الفقه والأصول**: فيما يلي نورد أسماء أشهر أسماء الفقهاء الذين برزوا الآن كلّ في مذهبه عن طريق مخطوطاتهم التي جرى تحقيقها مجدداً في الفترة الأخيرة، والتي صارت تعتبر "الكتب المعتمدة" لدراسة تلك المذاهب.

(أ) المذهب الحنفي: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمّد بن الحسن، والسرخسي، والبزدوي، وابن نجيم، والرازي، والمرغياني، والكاساني، والزيلعي، والسمرقندي، والطحاوي، والسيواسي، وابن موسى، وعبد الحي اللكنوي، وشيخ زاده، وابن الهمام، وابن عابدين.

(ب) المذهب المالكي: مالك، وابن وهب، وسحنون، وابن العربي، والقرافي، والموّاق، والعبدري، والثعالبي، والقيرواني، والغرناطي، وابن عبد البرّ، والكردي، والعدوي، وابن رشد، والشاطبي، والدردير، وابن فرحون، والخرشي، والونشريسي، والشاذلي، والسنوسي.

(ت) المذهب الحنبلي: ابن حنبل، والمروزي، والخلّال، وابن تيميّة، وابن القيم، والطوفي، وابن رجب، وابن اللحّام، وابن بطّة، والمردوي، والبهوتي، والمقدسي، وابن مفلح، وابن قدامة، والبغوي، والزركشي، والبعلي، والخرقي.

(ث) المذهب الزيدي: زيد، والواسطي، وابن الزبرقان، وابن مزاحم، وأحمد بن عيسى، والقاسم، والهادي، وابن إسحاق، والأنسي، وابن المرتضى، وابن مفتح، وظهر مؤخراً الشوكاني.

(ج) المذهب الإباضي: جابر بن زيد، وإطفيش، والبهلوي، وابن جعفر، والحوري، والسليمي، والشمرخي، والعوتبي، والشقصي.

(ح) المذهب الجعفري: جعفر، والكلّيني، وابن بابويه، وابن قولويه، وابن الجنيد، والصّدوق، والمفيد، والمرتضى، والطوسي، والخوئي، والحسن الحِلّي، والمحقّق الحلّي، والمطهّر الحلّي، والعاملي، والطبطبائي، والنجفي.

(خ) المذهب الشافعي: الشافعي، والقفّال الشاشي، والجويني، والغزالي، والماوردي، والشربيني، والفيروزأبادي، والصّنعاني، والنووي، والحضرمي، والهيثمي، والبجرمي، والشيرازي، وابن الصلاح، والأنصاري، وابن رسلان، والسبكي، وقليوبي، وعميرة، والرّملي.

(د) المذهب الظاهري: داوود، وابن حزم.

(ذ) مذهب المعتزلة: عبد الجبار، والباجي، وأبو الحسين البصري، وأبو هاشم، والكعبي، والجبّائي، وابن خلّاد، والنظّام، وابن هذيل، وأبو مسلم.

وشهد القرن العشرون أيضاً مقداراً كبيراً من البحث والكتابة حول أمور تتّصل بالفقه الإسلاميّ، كتبت بكلّ لغات العالم الشائعة. وكان نقد الكتاب والباحثين لأعمال الفقهاء الذين سردناهم هنا على درجات تفاوتت بين الحجّيّة إلى "النقد الجذري"، كما مر.

وبالإضافة إلى هذا فقد نظر الكتّاب والباحثون في إمكانيّة أن يكون لبعض "المصادر" الأخرى حجّيّة بحدّ ذاتها، مثل المقاصد والمصالح والحجج العقليّة، بالإضافة إلى قيم الأخلاق، بل مواثيق حقوق الإنسان العالميّة المعاصرة. لهذا فنحن نطرح فيما يلي قائمة من المصادر المعاصرة للفقه الإسلاميّ كما نستقريها من واقع الدراسات المعاصرة، ثم نشرح في المبحث الفرعيّ التالي كيف نظرت مختلف المقاربات النظريّة إلى تلك المصادر من حيث مستوى حجّيّتها أو بطلانها أو ما بين ذلك من مراتب.

1 - آيات القرآن الكريم، والتي يفهمها الباحثون عادة في ضوء واحد من التفاسير التي ذكرناها قبل قليل.

2 - أحاديث النبيّ ﷺ، والتي يأخذها الباحث عادة من واحد من مجموعات الحديث التي ذكرناها.

3 - المصالح والمقاصد الشرعية، والتي يرجع الباحث من أجلها إلى الكتاب والسنّة، كما شرحنا ذلك في الفصل الأوّل.

4 - نصوص الأحكام التي وردت في مختلف المذاهب التقليديّة، حيث يرجع الباحث إلى واحد من المذاهب التي ذكرناها للبحث عن "النص في المذهب".

5 - الحجج "العقليّة"، والتي يختلف تعريفها عند الباحثين اختلافاً جماً. ولكنّ السمة العامّة لكلّ من يدعي الأخذ بالحجج "العقليّة" هي اعتمادهم على التفكير الإنساني البحت، وليس على الوحي كمصدر للمعرفة في المسألة قيد البحث.

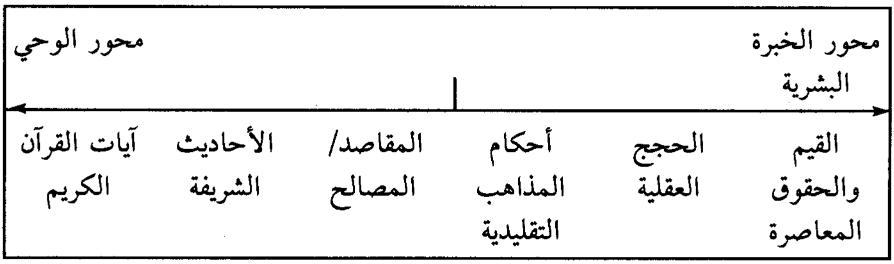
6 - قيم الأخلاق كما عرفها المعاصرون، والمرجع فيها عادة هو الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، والإعلانات المشابهة على المستويات العالمية أو الوطنية.

يجد القارئ في الشكل 5-8 توضيحاً لما توصّلت إليه بشان المصادر بوصفها تمثيلاً لبعد الخبرة الإنسانيّة مقابل الوحي. فالآيات القرآنيّة تقع على الجانب الأيسر من طيف الخيارات، مع العلم بأن تفسير الآيات تتأثر بخبرات البشر المختلفة وخلفياتهم، كما هو واضح من علوم تفسير القرآن الكريم. وأمّا الأحاديث الشريفة، فتتفاوت بين ما هو للتشريع والبلاغ إلى ما ليس للتشريع بل جاء يعبّر عن تصرفات بالجبلّة البشريّة المحض، مما سوف نشرحه في الفصل القادم. وكنا قد بيّنا في الفصل الأوّل أنّ المصالح ينظر إليها كلّ فقيه بحسب تصوره ورؤيته للعالم، وبحسب منهج الإصلاح في نظره الخاص. أما الأحكام التي صدرت عن الفقهاء من المذاهب التقليديّة، فهي فتاوى جرى إصدارها ضمن سياقات تاريخيّة وجغرافيّة محدّدة، ولعل القارئ يلاحظ، لهذا، كيف اجتهدنا في وضع تلك الفتاوى على المحور الذي هو أقرب إلى "الخبرة البشريّة" منه إلى "الوحي". ويلاحظ أنّ ما يرى بعض المسلمين أنّه

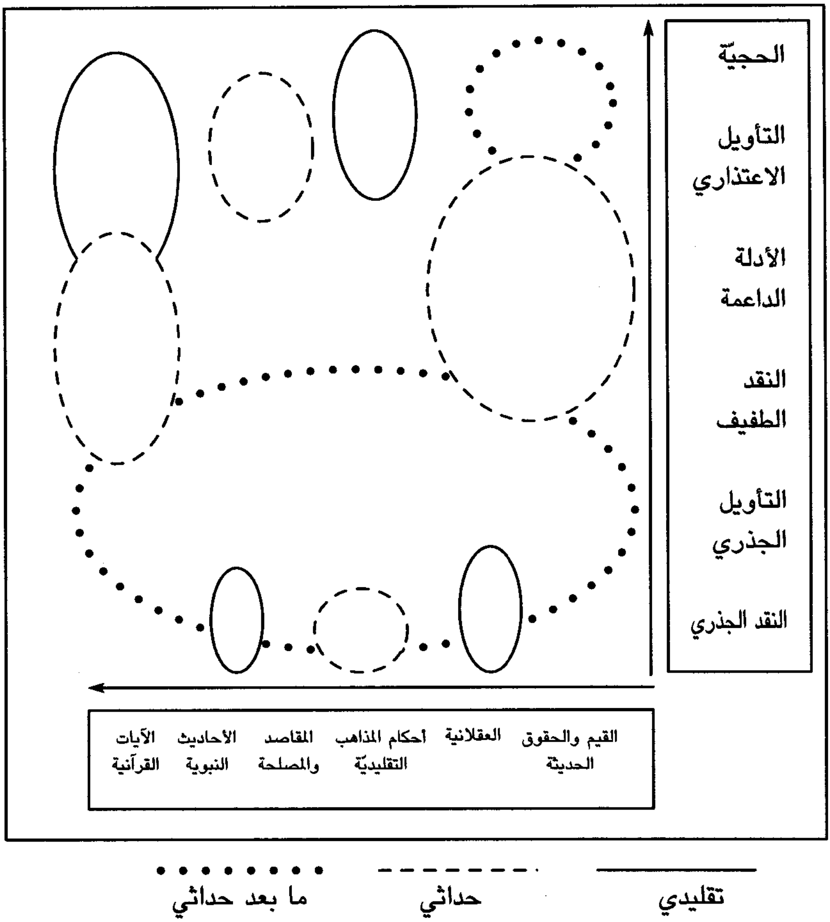
"حجة عقلية" هو في الواقع تعبير عن خبرة بشريّة ما وليس عن "طبيعة" ولا "شريعة"، وإن كانت "الحجج العقلية" أو "المنطقية" بشكل عام هي ثمرة التصوّرات الجمعيّة عن الإسلام أو الحياة في مجتمع ما.

وأخيراً فإنّ بعض السياسيّين المعاصرين كانوا قد خرجوا على العالم بمواثيق لحقوق الإنسان بقصد الحفاظ على ما أسموه "بالكرامة البشريّة". وهكذا فإنّنا نعدّ تلك المواثيق في أقصى محور الخبرة البشريّة كما يظهر في الشكل، والذي استندت إليه بعض الاجتهادات مرة أخرى، سواء اتفقنا أو اختلفنا معها. فلقد زعم بعض الكتّاب المعاصرين في مجال الدراسات الإسلاميّة، خاصة في الجامعات الغربية، أنّ هذه المواثيق ينبغي أن تكون هي مصادر التشريع التي يمكن التمسّك بها والدفاع عنها لنبني عليها الفقه الإسلاميّ اليوم.

ولنلتفت الآن في المقاطع التالية إلى تفصيلات أكثر بشأن هذه المصادر وتطبيقاتها المختلفة كما استقريناها.



الشكل 5-8: طيف ممتد لمصادر التشريع حسب بُعدَي أو محورَي الخبرة البشرية في مقابل الوحي



الشكل 5-9: شكل توضيحيّ ثنائيّ البعد لوضع التوجّهات المقترحة وعلاقة ذلك بمصادر التشريع الإسلاميّ مقابل "درجة الحجّيّة"

"التوجّهات" الحاليّة في الفقه الإسلاميّ

يعرض الشكل 5-9 تصنيفاً ثنائيّ البعد، يوضّح المصادر الحالية للفقه الإسلاميّ كما ناقشناها آنفاً، في مقابل مستويات الحجّيّة التي أعطيت لكلّ منها، أيضاً كما ناقشناها آنفاً. وبعبارة أخرى فإنّ آيات القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، وأحكام الفقه المستمدّة من المذاهب التقليديّة، ومقاصد الشريعة أو المصلحة، وحجج العقل، ومواثيق الحقوق والقيم الحديثة، قد أعطي كلّ منها حجّيّة تفاوتت من "الحجّة" إلى "البطلان" حسب المنهج

الذي ينتهجه الكتاب المعاصرون من المسلمين وغير المسلمين، بما في ذلك الدرجات المتعدّدة من التأويل والنقد عندهم. وإذا حلّلنا التوجهات الفلسفية بين هذين البعدين لوجدنا ثلاثة توجّهات رئيسة تغطي مختلف النظريّات المعاصرة في الفقه الإسلاميّ: أولها التوجه التقليديّ، وثانيها التوجه الحداثي، وثالثها التوجه ما بعد الحداثيّ. وقد عرضنا في الشكل المذكور التيّارات التي تتضمنها تلك التوجّهات الثلاثة ضمن أشكال ثلاثة متميّزة من الدوائر. ولا تمثّل تلك التوجّهات العامة بالضرورة مذاهب محدّدة متمثلة في نظريّات بعينها، ولا تمثّل كذلك بالضرورة علماء معينين أو باحثين محدّدين، لأنّ العلماء كثيراً ما يغيّرون من مواقفهم ويتحرّكون بين "التوجّهات" بمرور الزّمن وبتغيّر الموضوع أو القضيّة قيد البحث.

وتوضّح تقاطعات الدوائر في الشكل التشابهَ في المواقف والحجج التي يمكن أن يلاحظها المحلل بين العلماء والباحثين المنسوبين إلى تيارات مختلفة تمام الاختلاف. فالتقليديّون وما بعد الحداثيّين مثلاً يستخدمون حججاً متشابهة، سواء الحجج "المناهضة للتمحور حول ما هو أوروبّي" أو تلك "المناهضة للمناهج العقلانيّة المعاصرة" أو تلك "المناهضة للغائيّة المقاصدية". ولدينا مثال آخر في أنّ بعض التقليديّين والحداثيّين، فيما يبدو لي، يشتركون في استخدام "تأويلات اعتذاريّة" لأحكام من المذاهب التقليديّة، رغم أنها غير مناسبة للواقع، لمجرد أنها منسوبة إلى فهم معين للقرآن الكريم أو الأحاديث النبويّة الشريفة. ومثال ثالث هو أنّ مقاربات الحداثيّين وما بعد الحداثيّين تستخدم أحياناً المعاني الظاهرة للقرآن الكريم والأحاديث النبويّة كأدلّة داعمة أو استئناسية، دون خضوع لسلطان النصوص عموماً، بل إنهم يستخدمون "التاريخيّة"، وهو مذهب في النقد الجذري للمذاهب الفقهيّة الإسلاميّة، بطريقة متشابهة، كما سيأتي، وهكذا.

وأنا أرى أنّ كلّ واحد من "التوجّهات" المذكورة أعلاه هو ثمرة عدد من "التيارات" التي أسهمت فيه. والمباحث الفرعيّة الثلاثة التالية ستأخذ بشيء من التفصيل هذه التيارات التي شكّلت كلاً من التوجّهات الثلاثة: التقليديّ، والحداثيّ، وما بعد الحداثيّ، على الترتيب.

3-5 التوجّه التقليديّ

التوجّه التقليديّ هو ثمرة عدد من الرّوافد والتيارات التي تتّصل بمختلف مصادر التشريع من حيث تبنّي هذا التوجّه لها أو رفضه لها. وسأميّز هذه الرّوافد على أنّها: التقليديّة المذهبيّة، التقليديّة المذهبيّة الجديدة، الظاهريّة الجديدة، والنظريّات ذات التوجّه الإيديولوجي.

التقليديّة المذهبيّة

تتمسّك التقليديّة المذهبيّة[37] بآراء واحد من المذاهب التقليديّة للفقه الإسلاميّ (كالشافعيّة أو المالكيّة أو الحنفيّة أو الحنبليّة أو الشيعة أو الإباضيّة) بوصفه نصّاً ذا حجة يعالج القضايا التي يواجهها الناس، أو ما يسمّى "نصّاً في المذهب"[38]. وفي هذه الحالة تُنتقى الآيات أو الأحاديث التي تتوافق مع أحكام المذهب المعتمد لا التي قد تختلف عنه، بحيث تكون الآية أو الحديث في الحقيقة للاستئناس. ويندر في هذا التيار أن تُقتبس الآية أو الحديث الشريف كدليل قائم بذاته دون ذكر ما عليه المذهب. بل إنه حينما تكون الآية أو الحديث الشريف معارضة (في ظاهر الأمر) للمذهب فإنّها تؤوّل أو يحكم عليها بأنّها منسوخة، وذلك للمحافظة على أحكام المذهب على أية حال[39]. ولا تسمح المدرسة التقليديّة المذهبيّة المعاصرة بالاجتهاد إلّا إذا لم

(37) أستخدم هذا المصطلح متبعاً للدكتور طارق رمضان؛ هذا مع أن مصطلحي يختلف قليلاً عن مصطلحه. فأنا أقصر التقليدية المذهبيّة على مدرسة كلاسيكية واحد، بينما لا يقصرها هو على واحدة، فـ "التقليديّة المذهبيّة" عنده مشابهة لمصطلح "المذهبيّة الجديدة" عندي. راجع: Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 24.

(38) انظر مثلاً: الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، ط2 (دمشق: دار القلم، 1998)، ص150، والشيخ الزرقا من المذهب الحنفي. يمكن من أجل مثال بنفس المقاربة في المذاهب الشيعية الرجوع إلى الكتابات المتعلقة بالتقليد، انظر مثلاً:
L. Clarke, "The ShiConstruction of Taqlid," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001).

(39) من أجل أمثلة من مختلف المذاهب راجع: الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحرير صلاح الدين مقبول أحمد، ط1 (الكويت: الدار السلفيّة، 1405هـ)، المجلد 1، ص17.

يكن هناك حكم سابق في المذهب، وحتّى في هذه الحالة فإنّ الاجتهاد يبنى على القياس على حكم سابق في كتب المذهب ذي علاقة ولو ضعيفة بالمسألة قيد الاعتبار.

ويمكن أن نطرح هنا مثالاً توضيحياً على المذهبيّة التقليديّة المعاصرة، والأمثلة كثيرة، وهو أطروحة دراسات عليا قدّمت لجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرياض، وعنوانها "ولاية المرأة في الفقه الإسلاميّ"[40]. وتبدأ الأطروحة بعرض فهم المذهب الحنبليّ (وخاصّة ابن تيميّة) لهذا الحديث النبوي - على صاحبه الصلاة والسلام: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[41]. وهنا يتجاهل الكاتب، دون تبرير، الاعتراضات القديمة والحديثة على فهم الحنابلة لهذا الحديث، والتي تدور حول أثر الظروف السياسيّة على سياق الحديث، بالإضافة إلى التساؤلات حول عدالة الراوي نفسه، وغير ذلك من الاعتبارات التي لم يعِرها اهتماماً[42]. ثمّ تناقش الأطروحة بالتفصيل كلّ أنواع وأصناف الولاية والمسؤولية التي يمكن للمرأة أن تتبوأها أبداً، ثم يحكم عليها المؤلّف كلّها بأنّها "غير جائزة" إلا ثلاثة أنواع من الولاية استثناها دون مبرر معقول كذلك، ألا وهي: ولاية المرأة على مالها، وعمل

(40) أنور، حافظ. "ولاية المرأة في الفقه الإسلامي" (الماجستير، جامعة الإمام سعود الإسلاميّة، نشر دار البلنسيّة، 1999)، ص107.

(41) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، رقم 7099.

(42) راجع محمد الغزالي، فقد فسر الحديث الشريف في سياق كون النبيّ ﷺ يتحدث حول امرأة محدّدة، كانت تحارب المسلمين في ذلك الوقت (وهي ابنة كسرى التي حكمت بلاد فارس بعد موت والدها): الغزالي (السقا)، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، الطبعة الحادية عشرة (القاهرة: دار الشروق، 1996). وقدمت فاطمة المرنيسي دراسة أكثر تفصيلاً حول السياق السياسي لرواية هذا الحديث الشريف وعلاقته بالراوي (أبو بكرة)، والذي ذكر في الحديث في وقت معركة الجمل وقصد به عائشة رضي الله عنها، والذي قبله الرواة رغم أنه قد وقع عليه حد القذف أيام عمر: Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991). وتمثل آراء الغزالي وميرنيسي مقاربة "حداثية" ومقاربة "ما بعد حداثية"، بالترتيب.

النساء في أعمال تعليميّة وطبّية محدّدة تخص النساء، وإمامة المرأة للنساء في الصلاة! أما كلّ ما يمكن أن تتقلّده المرأة من عمل سوى ذلك في المجالات الاجتماعيّة، أو القانونيّة، أو السياسيّة، أو القضائيّة، أو الإعلاميّة، أو الاقتصاديّة، أو العسكريّة، أو التعليميّة، فقد حكم عليها بأنّها غير جائزة فيما أطلق عليه "الإسلام". والآراء التي عرضت في تلك الأطروحة المذكورة لها مثيلات كثر، بل إنّ كثيراً من هذه الآراء قد تحول إلى قوانين معمول بها في بعض البلاد. لكن الدراسة المذكورة ومثيلاتها توضّح كيف أنّ المذهبية التقليديّة لا تملك القدرة على تحقيق العدل والمساواة في الواقع المعاصر، ذلك لأنّها تنتقي بعض الروايات والآراء المذهبية معزولة عن كلّ سياق تاريخيّ واجتماعيّ وتطبّقها مباشرة على الواقع المعاصر!

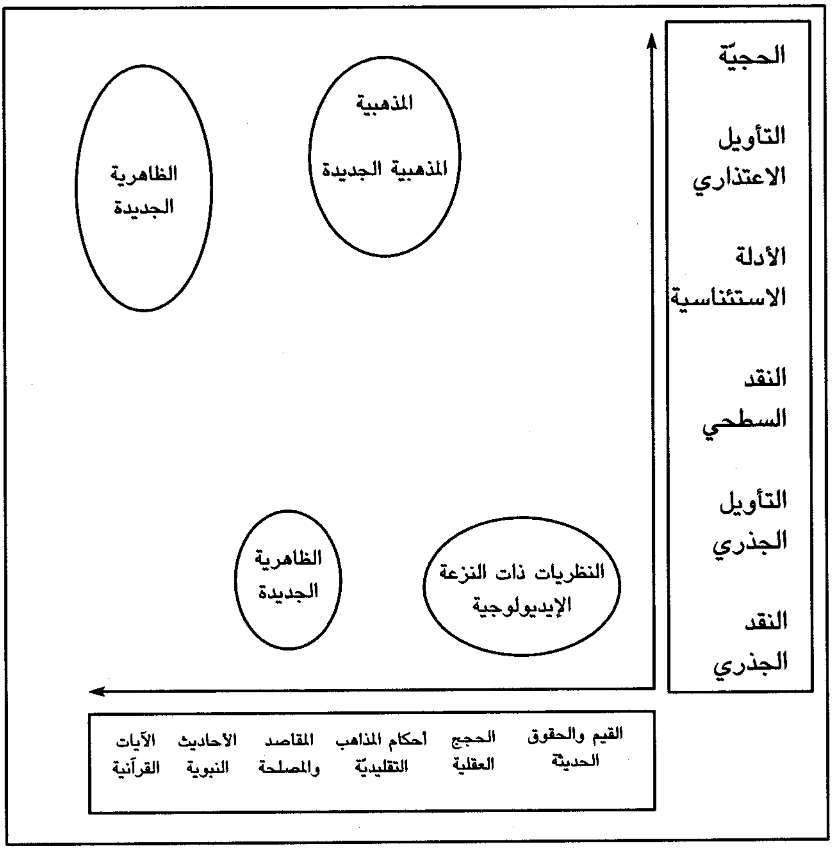
المذهبية التقليديّة الجديدة

المذهبية الجديدة(43) منفتحة على أكثر من مذهب من المذاهب التقليدية المعروفة حين تكون أحكامه صحيحة في نظرها، ولا تقتصر على مذهب واحد. وهناك درجات متعدّدة لهذا الانفتاح، أعلاها هو الانفتاح لكلّ المذاهب التي سردناها من قبل، المعروفة منها والمندرسة، وكذلك آراء كل الصّحابة والعلماء الذين ظهروا قبل نشوء المذاهب. ثمّ إن هناك درجة أقلّ من الانفتاح تظهر في قبول الآراء، إمّا ضمن دائرة المذاهب السنّيّة الأربعة فقط (وأحياناً بالإضافة إلى الإباضيّة)، أو ضمن دائرة المذاهب الشيعيّة فقط. والسبب في إصرار التقليديّة الجديدة على اختيار مذهب واحد، بدلاً من إنشاء مذهب جديد، خاصة في المسائل الجديدة، هو إصرار أتباع هذا التيار على

---

(43) استخدم إبراهيم موسى مصطلح "التقليدية الجديدة" في: Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (fall/winter) (2002)، وفي أماكن أخرى، بدون تفريق محدد بين التقليدية والتقليدية الجديدة. يقول إنّه: "حينما يبدأ التقليدي بفهم أكبر للتحدي الغربيّ فإنّه يصبح "تقليديّا جديداً". انظر كذلك: Muslih, *A Project of Islamic Revivalism* (Leiden: University of Leiden, 2006).

التمسّك بالإجماع الذي هو أحد أصول المصادر عندهم. وبالرّغم من الفروق الكثيرة حول تعريف الإجماع، كما بيّنّا سابقاً، فإنّ من يصرّون على التمسّك به يرون أنّ اختيار رأي ما يجب أن يدعمه مذهب واحد على الأقلّ، لا أن يكون رأياً لم يقل به أحد من قبل[44]. وجدير بالذكر أنّ الإجماع بالنسبة لمذاهب الشيعة والإباضيّة هو إجماع خاص بمذهبهم وحدهم دون غيرهم[45].



الشكل 5–10: التوجّهات التقليديّة من حيث التيارات المساهمة فيها

---

(44) مثلاً:

M. B. Arifin, "The Principles of and Takhsis in Islamic Jurisprudence" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1988), Mir Mohammad Sadeghi, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study" (Ph.D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1986).

(45) A. K. Ennami, "Studies in Ibadism (Al-Ibadiyah)" (Ph.D. diss, University of

وتتفاوت المعايير التي تتبنّاها المذهبية الجديدة لاختيار ذلك "الرأي الراجح" بين المذاهب. أحد هذه المعايير هو "صحّة" الدليل الذي تبنّاه مذهب ما، وهو ما يقرر بناء على مراجعةٍ معاصرةٍ للسند، أي سلسلة الرّواة، مثلاً كما خرّجها الشيخ الألباني أو غيره من المحدِّثين المعاصرين(46). وهناك معيار آخر شائع يشبه فيما يشبه "غالبيّة الأصوات" ممّن يدعمون الرأي الذي وقع عليه الاختيار، أي أن يظهر للباحث أنّ أغلب المذاهب السائدة اليوم تؤيّد هذا الرأي أو ذاك، فيعتمده لأنه "رأي الجمهور"(47). كما أنّ هناك معياراً ثالثاً أقل شيوعاً في المدرسة المذهبية التقليدية -رغم وجاهته- يتم به اختيار رأي مذهبي محدّد دون غيره، ألا وهو مصلحة الناس(48)، أو مقصود الشريعة(49). وعند هذه النقطة -في رأيي- تتلاقى التقليديّة المذهبية الجديدة مع الإصلاحيّة الحداثيّة (راجع تقاطع الدوائر في الشكل 5-9). فالإصلاحيّة الحداثيّة ترجع إلى القرآن الكريم والأحاديث النبويّة على أنّها وحدها النصوص الإسلاميّة المعتمدة شرعاً(50)، وإن كان يجب فهمها غالباً -عندهم- من خلال الرجوع إلى آراء العلماء في أحد المذاهب التقليديّة، وهو ما سنتناوله بالشرح في المقطع التالي.

ويبدو لي أنّ هذه المذهبية التقليديّة الجديدة هي التيار السائد حالياً في

Cambridge, 1971), R. A. A. Rahim, "Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and ShiPrinciples" (M. Phil. diss, University of St. Andrews, 1991), Shamsuddin, *Al-Ijtihad Wal-Tajdid Fi Al-Fiqh Al-Islami* p.137.

(46) الألباني، محمد ناصر الدين. **وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين** (بنها والكويت: دار العلم ودار السلفية، بدون تاريخ).

(47) مثلاً: خياط، أسامة. **مختلف الحديث**، مرجع سابق، ص271-273، ولاية، أنور. **المرأة**، مرجع سابق، ص50-120.

(48) مثلاً: القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر**، مرجع سابق، ص24.

(49) القرضاوي، . **مدخل**، مرجع سابق، ص277.

(50) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص377؛ القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص30، القرضاوي. **مدخل**، مرجع سابق، ص277، زيدان، عبد الكريم. **الوجيز في أصول الفقه**، الطبعة السابعة (بيروت: الرسالة، 1998)، ص411.

المؤسّسات الإسلاميّة التعليميّة، كالجامعات الإسلاميّة والمعاهد والمجامع الفقهيّة التقليديّة في مختلف البلاد. والنهج النمطي في إصدار فتوى، أو البحث في مسألة في تلك الدوائر، يتضمّن مقارنة وصفيّة للآراء المتعلقة بالمسألة من المذاهب الفقهيّة التقليديّة، يتبعه اختيار لواحد منها عن طريق واحد من المعايير التي ذكرناها هنا. فالاجتهاد في هذه الدائرة إذن يقتصر على مجال الفتوى بالكيفية المذكورة، ولا يتناول أصول الفقه أو أصول التشريع، والتي يعتبرها هذا التيار المذهبي التقليديّ من الثوابت والقطعيات[51]. وإذا تذكّرنا الكمّ الهائل من الفتاوى في المسائل الواقعية، وحتى المتخيلة، والذي يتوفّر الآن بسهولة للباحثين في كتب الفقه الموروثة، فإنّه يظهر لنا أنّ بالإمكان دوماً إيجاد رأي ورد في الماضي ينطبق من قريب أو بعيد على المسألة المعاصرة، وإن تباعدت السياقات والظروف بين تلك الآراء القديمة والمسائل المعاصرة قيد البحث[52]. غير أنّه بالنظر إلى أنّ المذهبيين الجدد يقصرون أنفسهم على القياس على الفتاوى التي وردت في عصور سابقة؛ فإن الأسس التي تنبني عليها فتاواهم كثيراً ما تكون غير مناسبة للواقع المعاصر.

مثال ذلك الفتوى التي أصدرها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (EFCR)، حين أفتى بالسماح للأقلّيّات المسلمة في الغرب بشراء البيوت للسكنى عن طريق الرّهن البنكي التقليدي، وذلك من أجل تحقيق مصلحتهم كجاليات. ولكنهم ذكروا في نص الفتوى أنها قد دعّمت بفتوى قديمة من المذهب الحنفي تبيح للمسلم أن يتعامل بالربا في ما أسموه "دار الحرب"[53]. ومفهوما "دار الحرب" و"دار الإسلام" مفهومان قديمان يصفان عالماً مقسّماً بين معسكرين متمايزين متحاربين لا ثالث لهما: المسلمون وغير

---

(51) الزحيلي، وهبة. **تجديد الفقه الإسلامي، حوارات لقرن جديد** (دمشق: الفكر، 2000)، ص165؛ جمعة، علي. **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996)، ص64.

(52) للاطلاع على بعض الأمثلة راجع:

A. A. M. al-Marzouqi, “Human Rights in Islamic Law” (Ph.D. diss, University of Exeter, 1990).

(53) ECFR Vol.1, p. 10, June 2002.

المسلمين[54]. وإصدار فتوى معاصرة في أوروبّا تذكر مفهوماً كهذا يضرّ أكثر ممّا ينفع لأسباب عديدة وواضحة، وهو يناقض مبدأ مجلس الفقه الأوروبّي نفسه في السعي إلى ما أسموه الاندماج في المجتمعات الأوروبية. ومثال آخر هو ما جرى من مناقشة في نفس المجلس حول النساء اللاتي يعتنقن الدين الإسلاميّ بينما يكون أزواجهنّ باقين على دينٍ كتابيٍّ غير الإسلام[55]. فقد صرّح عدد من أعضاء المجلس في بحوثهم التي نشرها المجلس بأنّ الزّواج يجب أن يفصم في هذه الحال إذا كان الزوجان في "دار الحرب".

ويمكن أن نضيف هنا مثالاً ثالثاً يظهر من خلاله عمق رسوخ هذا التصنيف الثنائي التبسيطي -أي دار الحرب في مقابل دار الإسلام- في منهج المذهبية التقليديّة الجديدة، وهو أطروحة في الدراسات العليا قدّمت للمعهد العالي للقضاء بالرياض، يناقش فيها الباحث مسألة "اختلاف الدارين، "[56] أي دار الحرب في مقابل دار الإسلام. وقد درست تلك الرسالة الأحكام المتعلّقة بالتعامل بين مجموعتين من الناس، إحداهما تعيش في "دار الإسلام" والأخرى تعيش في "دار الحرب". وقد تبنّى الباحث مبدئياً هذا التقسيم للدور كمسلّمة من المسلّمات، ثم مضى يناقش المفاهيم الأخرى المتعلّقة بذلك، مثل: "الاسترقاق"، والردّة، والعقود بين المسلمين وأهل

---

(54) الماوردي، علي. **الأحكام السلطانية** (القاهرة: المكتبة التوفيقيّة، بدون تاريخ)؛ ابن القيم، شمس الدين. **أحكام أهل الذمّة**، حررها أبو براء وأبو حامد (الرياض: رمادي، 1997)، المجلد 2، ص728؛ استعاد بعض الباحثين من التراث الفقهي في فترة متأخرة مفهوم "دار العهد" كصنف ثالث. ولكن حتى هذا التصنيف الثلاثي لا يغطي التعقيد الحالي في العلاقات الدوليّة. راجع:

N. A. A. al-Yahya, "Ibn Qudamah's Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1992), A. M. Asmal, "Muslims under Non-Muslim Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and Al-Wansharisi" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1998).

(55) المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المراجعة العلميّة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجلد 2، إصدار كانون الثاني/يناير 2003.

(56) فطاني، إسماعيل. **اختلاف الدارين**، ط2 (القاهرة: دار السلام، 1998).

الذمّة. ولم يقصر الباحث نفسه على مذهبه الحنبليّ، بل توسع واختار من الآراء المعتمدة في المذاهب السنّيّة التقليديّة بناء على "رأي الأغلبيّة"، كما شرحنا آنفاً. غير أنّ قصر مجال البحث على المذاهب الفقهيّة التقليديّة، رغم الفروق التاريخيّة الواضحة والاختلاف الجوهري في الظروف السياسية بين عصر وعصر، عطّل قدرة الباحث عن الوصول إلى نظرة معاصرة واقعيّة، وأدى إلى نتائج فقهية تنتمي إلى الماضي لا إلى الواقع المعيش.

ومفهوم الإجماع، حسب تطبيق هذه المدرسة، يمنع فقهاءهم المعاصرين من التعامل مباشرة مع النصوص الإسلاميّة الأصليّة، ويجعل الكتاب والسنّة من الناحية العمليّة وكأنها "أدلّة للاستئناس" لا حججاً أصلية، كما ينبغي. ويسهم هذا في عدم المرونة في الفقه الإسلاميّ في التعامل مع الظروف والقضايا الجديدة، خاصة في المجتمعات ذات الغالبيات غير المسلمة.

فمثلاً: كلّ المذاهب التقليديّة لا تسمح للمسلمات بإجراء عقود نكاحهنّ أو صيغة الإيجاب والقبول بأنفسهنّ (اللهمّ إلّا ما يوجد في المذهب الحنفيّ من استثناء للأرامل والمطلّقات). فلا يصح العقد للفتاة بحسب المذاهب التقليديّة إلا أن توكّل أحد محارمها[57]، وهذا يتوافق مع التقليد العربيّ القديم الجديد الذي يحمي الفتاة من أن "تُنسب إلى الوقاحة،"[58] وهو ما لا ينطبق على الأعراف الغربية مثلاً! والرأي الفقهي الذي يتبنّى هذا التقليد يقوم على حديث شريف نصّه: "أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل، باطل، باطل"[59]. وهذا الحديث، بالإضافة إلى أنّ حول صحّته خلافاً في المصادر

---

(57) انظر مثلاً: الجصّاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحرير محمد الصادق قمهوي (بيروت: دار إحياء التراث، 1984)، المجلد 2، ص101، ابن نجيم، زين الدين. **البحر الرائق**، ط2 (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلد 3، ص117.

(58) المرغيناني. **الهداية شرح بداية المبتدئ**، مرجع سابق، المجلد 1، ص196؛ ابن عابدين. **حاشية ردّ المحتار**، مرجع سابق، المجلد 3، ص55؛ السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص258.

(59) راجع، أبو داود والترمذي وابن ماجه. **فصول الزواج**.

التاريخيّة[60]، فإنّ هناك عدداً من الآيات القرآنيّة تعارض معناه الظاهري بوضوح، وتقرّر مبدأ المساواة من حيث ما يمكن أن نطلق عليه اليوم "الأهليّة القانونيّة،"[61] وهو مبدأ وحقٌّ مهم من الحقوق القانونية المعاصرة. ولكن المذهبية التقليديّة الجديدة لا تخرق الإجماع حول هذا الحكم، ولهذا فهي تبحث عن مسوّغات اعتذاريّة لوضع هذه القيود على الأهليّة القانونيّة لكلّ مسلمة، بالرّغم من مناقضة تلك الفتوى لعدد من النصوص، وإمكانية ربطها بالعرف[62].

الظاهريّة الجديدة

الظاهريّة الجديدة[63] هي توجّه آخر من التقليديّة يسمّى باسم المذهب الظاهري، وهو مذهب مُندَرس[64]. والظاهريّة الجديدة ليست ظاهرة سنّيّة فحسب، بل هي ظاهرة شيعيّة كذلك. فقد كان في العصور الوسطى مجموعة شيعيّة، تسمّى المدرسة الأخباريّة، لا تقتصر على إنكار استنباط الأحكام بالقياس بل أنكرت كلّ أنواع الاجتهاد[65]. غير أنّ أثر الأخباريّين على التفكير الشيعيّ تضاءل كثيراً منذ حركة الإصلاح التي قام بها الإمام البهبهاني في أواخر القرن الثامن عشر[66].

---

(60) انظر مثلاً: ابن عابدين، محمد أمين. **الحاشية** (بيروت: دار الفكر، 2000)، المجلد 3، ص55.

(61) انظر مثلاً القرآن الكريم (سورة البقرة، آية 234): ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۗ﴾ [البَقَرَة: 234].

(62) انظر مثلاً: خياط، أسامة. "مختلف الحديث" (الماجستير، جامعة أم القرى، نشرته دار الفضيلة، 2000)، ص271-273.

(63) صاغ هذا المصطلح الشيخ يوسف القرضاوي (ونقلته من محاورة شفهيّة، لندن، المملكة المتحدة، 2 آذار/مارس، في أثناء الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة).

(64) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 2، ص229.

(65) Robert Gleave, "Introduction," in *Islamic Law: Theory and Practice*, ed. R. Gleave and E. Kermeli (London: I.B. Tauris, 1997).

(66) شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص32. راجع أيضاً: الكلّيني، محمد. **أصول الكافي**، تحرير علي أكبر الغفاري (طهران: دار المنشورات الإسلاميّة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص59-62.

ولكن الفرق بين المذهب الظاهريّ القديم (كما يظهر مثلاً عند الإمام ابن حزم) والمذهب الظاهريّ الجديد، هو أنّ الظاهريّين القدماء كانوا منفتحين على مجموعة ضخمة من الأحاديث الشريفة (كما يظهر بوضوح في كتاب **المحلّى** لابن حزم)[67]. بينما الظاهرية الجديدة تعتمد في غالب الأحيان على مجموعات الحديث كما اعتمدها مذهب ما (كاعتماد الحركة الوهّابيّة على الأحاديث التي صحت في المذهب الحنبليّ، واعتماد الشيعة التقليديين على مجموعاتهم من الحديث دون غيرها). وكذلك فإنّ المذهب الظاهريّ القديم كان يتبنّى الاستصحاب كمصدر من مصادر التشريع (بعد القرآن والسنة)، وهو مصدر يتضمّن مقداراً من المقاصديّة في منهج التفكير، كما سيتضّح في الفصل التالي. ولكن الظاهريّين الجدد يقفون موقفاً معارضاً بشدة لفكرة أن تكون المقاصد مصدراً معتبراً للاجتهاد ذا حجية أو حتى أثر في الأحكام الشرعية. بل إنّ الظاهريّين الجدد ينتقدون بشدّة نظريّة المقاصد نفسها، معتبرين إياها "أفكاراً علمانيّة، "[68] ومن الملفت للنظر أنّ هذا هو نفس النقد لنظريّة المقاصد، وبنفس العبارات، عند بعض ما بعد الحداثيّين، كما سيأتي[69].

ومن المبادئ والأصول التي تتكرّر في توجّهات الظاهريّين الجدد مبدأ سدّ الذرائع، وهو ما يوظف سياسياً أحياناً خاصّة في المجالات المتّصلة بالنساء. فباسم سدّ الذرائع يمنع النساء من قيادة السيارات، والسفر دون "محرم"، والعمل في محطّات الإذاعة والتلفاز، والتمثيل النيابي، وحتى "السير في وسط الطريق"، على حد زعم بعضهم[70]. وننقل فيما يلي مثالاً

---

(67) ابن حزم. **المحلّى**، مرجع سابق.

(68) الطعان، أحمد إدريس. **المقاصد والمناورة العلمية**، منتدى التوحيد، 2005 [رجعنا إليه بتاريخ 10 آذار/مارس، 2007]. متاح في موقع http://www.ettwhed.com/vb/showthread.php?t=2456؛ مفتي، محمد علي. **نقد الجذور الفكرية للديموقراطية الغربية** (الرياض: المنتدى الإسلامي ومجلة البيان، 2002)، ص167-190.

(69) Mohamed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ed. Robert D. Lee, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994) p. 221.

(70) مثلاً: عبد الرحيم، وجنات. **قاعدة الذرائع**، ط1 (جدّة: دار المجتمع، 2000)، ص608، 622، 632، 650.

طريفاً يوضح خطأ بعضهم في تطبيق مبدأ سدّ الذريعة[71].

[سؤال]: أرجو توضيح حكم قيادة المرأة للسيارة، وما رأيكم بالقول إن قيادة المرأة للسيارة أخف ضرراً من ركوبها مع السائق الأجنبي؟

- الجواب على هذا السؤال ينبني على... أن ما أفضى إلى محرّم فهو محرّم... فإن قيادة المرأة للسيارة تتضمن مفاسد كبيرة. فمن مفاسد هذا: نزع الحجاب، لأن قيادة السيارة سيكون بها كشف الوجه الذي هو محل الفتنة، ومحط أنظار الرجال،... وربما يقول قائل: إنه يمكن أن تقود المرأة السيارة بدون هذا الحجاب بأن تتلثم المرأة وتلبس في عينيها نظارتين سوداوين، والجواب عن ذلك أن يقال هذا خلاف الواقع من عاشقات قيادة السيارات... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة نزع الحياء منها... ومن مفاسدها أنها سبب لكثرة خروج المرأة من البيت... ومن مفاسدها أن المرأة تكون طليقة تذهب إلى ما شاءت ومتى شاءت وحيث شاءت إلى ما شاءت من أي غرض تريده لأنها وحدها في سيارتها متى شاءت في أي ساعة من ليل أو نهار، وربما تبقى إلى ساعة متأخرة من الليل... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة أنها سبب لتمرد المرأة على أهلها وزوجها فلأدنى سبب يثيرها في البيت تخرج منه وتذهب بسيارتها إلى حيث ترى أنها تروّح عن نفسها فيه .. ومن مفاسدها أنها سبب للفتنة في مواقع عديدة، مثال ذلك الوقوف عند إشارات الطريق، وفي الوقوف عند محطات البنزين... وفي وقوفها عند خلل يقع في السيارة أثناء الطريق فتحتاج المرأة إلى إسعافها، فماذا يكون حالها حينئذ؟ ربما تصادف رجلاً سافلاً يساومها على عرضها في تخليصها من محنتها... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة ازدحام السيارات في الشوارع، أو حرمان بعض الشباب من قيادة السيارات، وهم أحق بذلك من المرأة وأجدر. ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة الحوادث، لأن المرأة بطبيعتها أقل من الرجل حزماً وأقصر نظراً وأعجز قدرة ...

(71) الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية،
http://www.albaidha.net/vb/showthread.php?t=17508

وسوف نفصل في الفصل التالي إن شاء الله القول في طريقة المالكيّة في الموازنة بين سد الذرائع وفتح الذرائع، وهي في رأيي طريقة لم يجرِ الاستفادة منها كما ينبغي في النظريات والتطبيقات المعاصرة في الفقه الإسلاميّ بما فيها المثال المذكور أعلاه.

النظريات ذات النزعة الإيديولوجيّة

إنّ التيار التقليديّ المعاصر يتقاطع مع مفكّكي ما بعد الحداثة في نقد العقلانيّة الحداثية ذات التناقضات الداخليّة، ونقد كل القيم المعاصرة المتهمة بالانحياز للمركزيّة الأوروبّيّة، كما سيأتي. وقد يكون هذا هو السبب وراء تصنيف الدكتور فضل الرحمن لأتباع هذا التيار التقليديّ الإيدولوجي بأنّهم "الأصوليّون الما بعد حداثيّين"[72]. وهذا التيار التقليديّ ذو النزعة الإيديولوجية يعرف نفسه وحججه كلها فقط عن طريق مناهضة الغرب بكل ما فيه، خاصّة مبادئ الديموقراطيّة والأنظمة الديموقراطيّة، والتي توصف كلها بأنّها "تتعارض بشكل جذريّ مع النظام الإسلاميّ"[73]. والحجّة الرئيسة لهذا التوجّه هي أنّ "الحاكميّة والتشريع والسيادة" هي من حقّ الله تعالى وحده، ولا يجوز أن تعطى للبشر ضمن أي عقد اجتماعي أو حقّ مكتسب. ويضيف القائلون بهذا عدداً من الحجج المساندة التي تفيد في الاستهلاك الشعبي لأفكارهم التبسيطية، وهي تدور حول نتائج ومآلات الديموقراطيّة في رأيهم، مثل حديثهم عما أطلقوا عليه: "حرّيّة الكفر في الغرب... والفوضى الجنسيّة... وانعدام الأخلاق... والرّبا... والاحتكار... والسياسات الظالمة التي تكيل بمكيالين... والعلمانيّة"[74]، إلى آخره من "المآلات" المزعومة للديموقراطية.

فالقضيّة التي يدعو لها هذا التيار ويعرف نفسه من خلالها هي أساساً

(72) أحمد. **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص160.
(73) الشريف. **حقيقة الديموقراطية**، مرجع سابق، ص20.
(74) المرجع السابق، ص28-48.

وقبل كل شيء معاداة الغرب[75]، كما لاحظ الدكتور فضل الرّحمن. ولهذا فإنّ عدداً من السياسيين المستبدّين في الشرق والغرب يؤيّدون هذا التيار، كلّ لمصلحته الخاصّة. وإنني أؤيّد الدكتور عبد الله النعيم في قوله: "إنّ الإسلام، مثله مثل أيّ تراث ديني، يمكن استخدامه لتأييد حقوق الإنسان، والديموقراطيّة، واحترام الشعوب بعضها لبعض، كما يمكن استخدامه للاضطهاد، والاستبداد، والعنف... ليس هناك "صدام للحضارات" جذري لا مفرّ منه، فالأمر يعتمد تمام الاعتماد على الاختيارات التي نختارها نحن، سواء كنّا مسلمين أم غير مسلمين"[76].

وسوف يتناول المبحث التالي بالتحليل التوجّهات المختلفة التي يتكوّن من مجموعها ما أطلقنا عليه "الحداثة الإسلاميّة" بحسب تصنيف بحثنا هذا.

4-5 الحداثة الإسلاميّة

مصطلحا "الحداثة الإسلاميّة" و"الحداثيون الإسلاميّون" قد استخدما في الفترة الأخيرة من قبَل عدد من الباحثين. فمثلاً، استخدم تشارلز كيرزمان في كتابه عن "الحداثة الإسلاميّة" هذا المصطلح ليصف حركة ظهرت في أوائل القرن العشرين "تسعى للتوفيق بين الإسلام وقيم الحداثة" قيم مثل: النظام الدستوريّ، والإحياء الثقافيّ، والدولة الوطنيّة، وحريّة المعتقد الدينيّ، وحرية البحث العلميّ، والتعليم الحديث، وحقوق المرأة، وما إلى ذلك من قيم"[77]. واستخدم إبراهيم موسى هذا المصطلح ليصف مجموعة من العلماء المسلمين "تأثروا تمام التأثر بكل من مُثُل الحداثة وحقيقتها" و"آمنوا تماماً بأنّ الفكر الإسلاميّ كما تجسّد في القرون الوسطى هو مرن بما يكفي ليؤازر التجديد ويتكيّف مع التغيير بما يتوازى مع تغيّر الزمان والمكان"[78]. بينما

(75) أحمد. **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص160.

(76) Abdullah An-Naim "Islam and Human Rights," *Tikkun* 18, no. 1 (2003): p.48.

(77) Charles Kurzman, ed, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002) p.4.

(78) Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), p. 118.

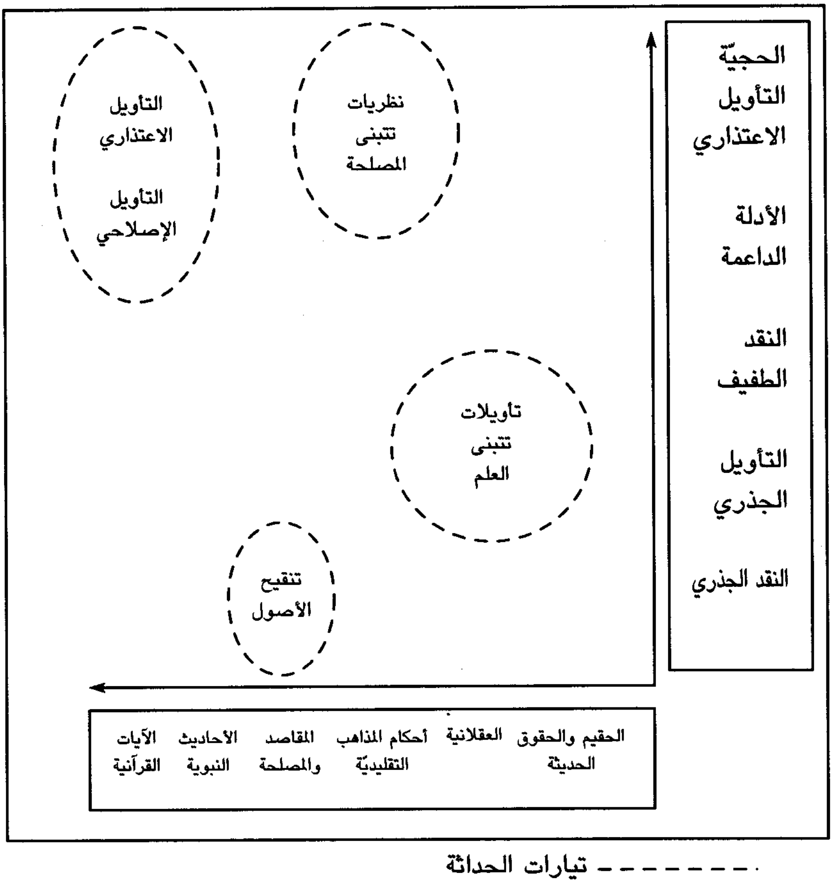
استخدم ضياء الدين سردار العبارة ليصف مجموعة من المصلحين ظهروا في أوائل القرن العشرين "يبذلون جهداً واضحاً للقيام بالاجتهاد من أجل تجديد الإسلام ضمن سياق أساليب التفكير الغربيّة والنظام الاجتماعيّ الغربيّ، وخاصّة في تبنّيهم للمصالح"(79). بينما يذكر نيل روبنسون كيف أنّ الحداثيّين "ينادون بالقيام باجتهاد جديد لا يضع في حسبانه المذاهب التقليديّة"(80).

ومع أنّني أتفق مع التعريفات المذكورة مبدئياً، فلا أرى سبباً لقصر هذه الحركة على علماء ومصلحي أوائل أو أواسط القرن العشرين، فالحقيقة أنّ انتشار التوجّهات الحداثيّة الإسلامية، كما نبيّن بعد قليل، يطّرد اليوم سواء في المعاهد العلميّة الإسلاميّة أو الغربيّة. كما إنّني سأعرض للحداثة هنا من خلال نظريّاتها وتياراتها لا من خلال علماء محدّدين. فالأمثلة التي نسوقها إذن يقصد بها توضيح معنى الحداثة الإسلامية، لا تصنيف العلماء المذكورين بوصفهم "حداثيّين". فالعلماء -كما تكرر ذكره- كثيراً ما ينتقلون بين المناهج المختلفة في مقارباتهم بناء على القضايا التي يتناولونها، وبناء على تطوّر تفكيرهم خلال مراحل حياتهم.

وسأتناول مقاربات الحداثة الإسلاميّة إلى الفقه الإسلاميّ من خلال عدد من الروافد والتيارات، ألا وهي: التأويل الإصلاحيّ، والتأويل الاعتذاريّ، والتأويل ذو النزعة التحاوريّة، والنظريات التي تتبنّى المصالح، وإعادة صياغة الأصول. فهذه الروافد تعاملت مع المصادر التشريعيّة بطرق متعدّدة، ونحن نسوق فيما يلي الخطوط العامّة لهذه الطرق، كما يجد القارئ في الشكل 5-11 ملخّصاً لها.

(79) Sohail Inayatullah and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003) pp.27,70,82.

(80) Neal Robinson, *Islam, a Concise Introduction* (Richmond: Curzon Press, 1999) p.161.



الشكل 5-11: توجّهات الحداثة من حيث الروافد المساهمة فيها

هناك شخصيّتان رائدتان أثرتا في الحداثة الإسلاميّة بمختلف روافدها، ألا وهما: الشيخ محمّد عبده (1849-1905م)، وهو مفتي الديار المصرية في زمانه، والذي تأثر بدراساته الإسلاميّة والفرنسيّة جميعاً، والدكتور محمّد إقبال (1877-1938م)، وكان شاعراً وحقوقيّاً وفيلسوفاً هنديّاً، تلقّى تعليمه في انجلترا وألمانيا، بالإضافة إلى تعليمه الإسلامي الهندي التقليدي. وكلاً من هذين العالمين، من طرفي العالم الإسلاميّ، حاول أن يجد نوعاً من التكامل في منهجه بين الثوابت الإسلاميّة والثقافة الغربيّة، وذلك في سعيهما للإصلاح الإسلاميّ. وكانت فكرة إعادة التفسير للإسلام وللمعارف الإسلاميّة الموروثة فكرة مشتركة بين هذين العلمين. فقد ميّز إقبال من ناحية بين المبادئ العامّة

في القرآن الكريم، وتفسير تلك المبادئ وما يدخل عليها من نسبيّة في الحياة العمليّة من ناحية أخرى(81). وأكمل محمّد عبده جزءاً من تفسيره الجديد للقرآن بناه على فهمه الخاصّ المباشر للغة القرآن العربيّة، ودون أن يقتبس من أيّ من مصادر ومدارس التفسير المعروفة، وكان هذا شيئاً غير معهود في تاريخ علوم القرآن(82). ومع أنّ محمّد عبده لم يذكر ذكراً مباشراً أيّ تأثير عليه للنظريّات التشريعية الفرنسيّة وعلى طريقته في فهم الفقه والتشريع الإسلامي، إلا إنّ بإمكان الباحث أن يدرك العلاقة بين منهج التأويل عند محمّد عبده والمدرسة الفرنسيّة "التفسيرية"، والتي كانت قوية الحضور في الأوساط الفرنسية وقت دراسة محمّد عبده للقانون في فرنسا في القرن التاسع عشر. وقد كتب محمّد عبده في سيرته الذّاتيّة أنّه قبل أن يسافر إلى فرنسا كان قد أتقن اللغة الفرنسيّة: "حتّى يتمكّن من دراسة القانون الفرنسي مباشرة ومن مصادره"(83). وكان شرّاح القانون الفرنسيّون من المدرسة "التفسيرية" في ذلك الوقت مولعين "بإعادة تفسير" القانون الفرنسيّ على شكل "كليات تشريعية عامة" بصرف النظر عن موضع البنود التي تدل على هذه الكليات ضمن مجموعات القوانين(84). و"إعادة التفسير بحثاً عن الكليات" يلخص نفس منهج الشيخ محمّد عبده الذي تبنّاه في تفسيره، كما يظهر من ملاحظاته حول تفسيره للقرآن الكريم(85).

ثمّ جاء الشيخ رشيد رضا تلميذ الإمام محمّد عبده، فأكمل مهمة أستاذه في إعادة التفسير بغرض الإصلاح الإسلامي، ونشر ذلك في تفسير للقرآن

---

(81) Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh (Lahore: 1986) lecture 2.

(82) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966) p.108.

(83) عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1993).

(84) Francois Geny, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, trans. Louisiana State Law Institute, 2nd ed, vol. 1 (1954) vol.2, p.190.

(85) عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1996).

الكريم سمّاه **المنار**[86]، والذي أصبح اليوم مرجعاً رئيسيّاً في الدراسات القرآنيّة الحديثة، مع أنّ رشيد رضا توفّي قبل أن يكمله.

ثم جاء تلميذ آخر لمحمّد عبده، وهو الشيخ الطاهر بن عاشور، شيخ جامع الزيتونة في زمانه، فكتب تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم، سمّاه **التحرير والتنوير**، وكتب في مقدّمته أنّه يؤمن بالتفسير "وفقاً للمعاني التي يستمّدها المرء مباشرة من لغة القرآن الكريم"[87]. فهؤلاء المفسّرون الرّواد مهّدوا الطريق لظهور مناهج جديدة وطرق جديدة في الفهم والتفسير والتأويل للنص القرآني، كلها ساهمت في الروافد الإصلاحيّة المعاصرة[88].

وكان تأويل محمّد عبده يهدف إلى إثبات أنّ الإسلام "متوافق" مع "العلم" ومع "العقل"[89]. ويذكّرنا هذا بالجدل القديم في الفلسفة الإسلاميّة حول مسألة "تعارض العقل والنقل" كما مر معنا سابقاً. غير أنّ ما سمّاه محمّد عبده "علماً" كان في الحقيقة الفيزياء التجريبيّة وعلم الأحياء التجريبيّ والمنهجية التجريبية المادية كما عرفتها البشرية في نهايات القرن التاسع عشر، ممّا ساق محمّد عبده إلى البحث عن تفسيرات محسوسة ولو بعيدة لكلّ الأمور الغيبيّة المذكورة في كتاب الله تعالى، عن طريق مفاهيم استمدّها ممّا كان سائداً من النظريات في القرن التاسع عشر. ظهر ذلك مثلاً في تفسيره للشجرة وآدم وحوّاء، وعمل الملائكة، وأثر الحسد، إلى آخره. ولعلّ محمّد عبده رحمه الله كان قد وقع تحت تأثير نظريّات داروين التي كان لها شعبيّة طاغية في ذلك الوقت، حين فسّر الآيات التي وصفت قصّة آدم وحواء على أنّها قصّة مجازيّة يذكرها القرآن الكريم لا على أنّها حقيقة علميّة، وإنّما على أنّها مجرّد درس ومثال للبشر[90]. ثم فسّر الشجرة التي أكل منها آدم وحوّاء

---

(86) Kerr, *Islamic Reform* p188.

(87) عاشور، التحرير. **التحرير والتنوير**، (تونس: دار سحنون، 1997).

(88) Nafi, Basheer. “Tahir Ibn Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir.” *Journal of Quranic Studies* 7, no. 1 (2005)

(89) عبده. **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، المجلد 4، ص143.

(90) المرجع السابق، المجلد 1، ص187.

على أنّها مجاز يقصد به "الشر والمعصية" التي يقع فيها ابن آدم لا على أنها شجرة حقيقية[91]. وفسر الملائكة، والذين نسب إليهم القرآن أعمالاً معيّنة، على أنّهم مجرّد قوى الطبيعة المحسوسة التي لا تدركها العين المجردة[92]. وفسّر قضية الحسد على أنها الخطط الشرّيرة التي يحيكها الحاسد لإيقاع الضرر بمن يحسده[93]، لا على أنّ للحسد ماهية أو أثراً روحياً أو غيبيّاً، ذلك لأنّه نفى الأثر الغيبيّ للتصرفات البشرية بشكل عام واعتبره غير "علميّ".

ويذكّرني تأييد الشيخ محمّد عبده لـ"المنطق التجريبيّ"[94] كما ورد في تفسيره الجديد للقرآن الكريم، بتأييد الإمام أبي حامد الغزاليّ لمنطق أرسطو الاستنباطيّ من خلال تفسير جديد كذلك لبعض آيات القرآن الكريم، حاول أن يثبت فيها مبادئ المنطق الاستنباطي الأساسيّة من منطق الآيات نفسها والأحكام الشرعية المعروفة المترتبة عليها، مثل كلامه عن علاقات: التضمن، والمطابقة، واللزوم، والفصل، والشرط، والمساواة، والعليّة المنطقية[95]. وقد يكون كلّ من التفسيرين (تفسير المنطق التجريبيّ وتفسير المنطق الاستنباطيّ) سائغين من الناحية اللغوية البحتة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ القرآن الكريم قصد أيّاً من التفسيرين بالتحديد وتبنّى هذا النظام المنطقيّ أو ذاك. فالعلم الطبيعي ونظرية المنطق منتجان "بشريّان" ويبقيان كلاهما عرضة للتغيير المستمر بلا ريب، وهذا يرجعنا إلى "الطبيعة الإدراكيّة" للتفكير البشريّ كله، كما شرحناها في الفصل الثاني.

ومن ناحية أخرى، فإنّ العلم المعاصر الآن يقول إنّه لا يملك الأدلّة لا لإثبات ولا لنقض الفرضيّات الغيبيّة الماورائية، مثل قضية الملائكة، أو التأثير الروحي لنظرة الحاسد، وما إلى ذلك. والواقع أنّ آخر أبحاث العصر، والتي

(91) المرجع السابق، المجلد 4، ص145.
(92) المرجع السابق، المجلد 4، ص143.
(93) المرجع السابق، المجلد 5، ص546.
(94) المرجع السابق، المجلد 2، ص445.
(95) الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم** (بيروت: كاثوليك بابلشينغ هاوس، 1959)، والمستصفي ج1، ص71.

تتبناها المدرسة الروحية الجديدة (أو "العصر الجديد")، تشير إلى آثار إيجابية وسلبية مَقيسة لما يطلق عليه "الطاقة"، وهي تنتقل وتؤثر خارج نطاق الحواس الخمس التقليدية، بل وتدعم هذه الأبحاث الجديدة فرضيّاتها بـ "علم" تصوير الطاقة وهو قادر على تصوير تلك الطاقات والهالات الغامضة بأجهزة ذات حساسية شديدة(96).

التفسير الإصلاحيّ

والذي أعنيه بهذا العنوان هو حركة جديدة في التفسير، تعرف تحت مسمى "مدرسة التفسير الموضوعي"، أو "مدرسة التفسير المحوري" بحسب تعبير فضل الرّحمن(97). وكان من أوائل من أسهموا في هذا التوجّه: الإمام محمّد عبده، والإمام الطبطبائي، والإمام ابن عاشور، والإمام الصدر. وتقرأ هذه المدرسة القرآن الكريم كوحدة كاملة، وتستخلص من خلال نظرة شاملة كلية الخطوط العامّة للقرآن في سوره أو في مجموعات من آياته. وقد كانت مدارس التفسير التقليديّة تسلّط كلّ التركيز على تفسير كلمات مفردة أو آيات مفردة بعينها، ونادراً ما كان المفسرون ينظرون في مجموعة من الآيات أو السور في سياق ما. ثمّ جاء محمّد عبده والطاهر بن عاشور فأكّدا في مقدّمتَي تفسيريهما على أهمّيّة التفسير الموضوعيّ، وأشارا إلى روابط جديدة بين قصص القرآن الكريم بعضها مع بعض، وبين فقرات محدّدة من القرآن وفقرات أخرى في سياقات مختلفة. ولكنّ لم يقم أيّ من العالمين الرائدين بإفراد هذا الموضوع بالتأليف. وإنّما قام بذلك من بعدهما آية الله الصدر، إذ ألقى سلسلة من المحاضرات المهمّة في النجف بالعراق حول هذا المنهج، منهج التفسير الموضوعي، وطبّقه ليبيّن كيف أنّ القرآن الكريم عرض لموضوع التاريخ بشكل عام وكيف عرض لبناء المجتمع المثاليّ(98). ثمّ جاء من بعده الشيخ محمّد

---

(96) انظر مثلاً: Shakti Gawain, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California: New World Library, 1989) p.155.

(97) Fazlur Rahman. “Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives.” *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970), p.229.

(98) نشر هذا تحت عناوين عديدة. انظر مثلاً: الصدر، آية الله محمد باقر. "السنن =

الغزالي، والدكتور حسن الترابي، والدكتور فضل الرّحمن، والشيخ عبد الله دراز، والأستاذ سيد قطب، والدكتور فتحي عثمان، والدكتور التيجاني حامد، فطرح كلّ منهم تفسيرات موضوعية جديدة بنوها على هذا المنهج الجديد[99].

ثم دعا الدكتور طه العلواني إلى قراءة جديدة للقرآن الكريم والسنّة النبويّة بشكل: "يقرّ بأنّ قدرات الناس العقليّة، وثقافاتهم، وخبراتهم، وعلومهم، تصوغ تماماً ما يفهمونه من القرآن والسنّة"[100]. وسلّط الدكتور عبد الكريم سروش الضوء على مزايا التفسير المعاصر للقرآن الكريم للإمام الطبطبائي باستخدام لغة القرآن نفسه، في "دائرة تأويليّة" لا تركّز على معاني الكلمات، وإنّما على وظيفة الكلمات، على حد تعبيره[101]. وبناء على تلك "الوظائف" تابع سوروش طرحه بأن اقترح التفريق بين الآيات التي هي "مرتبطة بالبيئة الثقافيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة" والآيات التي ليست كذلك[102]. وانتقد الدكتور فضل الرحمن التفكير الإسلاميّ في القرون الوسطى لأنّه لم ينتج في رأيه "عملاً واحداً في الأخلاق مبنيّاً مباشرة على القرآن الكريم، مع وجود كتب عديدة في الأخلاق الإسلامية بنيت أساساً على الفلسفة اليونانيّة"[103]. وتابع أنّ هناك ضرورة لكتابة تفسير جديد للقرآن الكريم مبنيّ على علم جديد للأخلاق، وذلك تمهيداً لإعادة صياغة تشريع إسلاميّ قابل للتحقيق[104]،

= التاريخيّة في القرآن"، في **الإمام الصدر: الأعمال الكاملة** (بيروت: دار التعارف، 1990)، المجلد 13، ص38.

(99) الميساوي، محمد الطاهر. "الشيخ ابن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل" في **مقاصد الشريعة الإسلامية** (كوالالامبور: الفجر، 1999)، ص73.

(100) العلواني. طه جابر، "مدخل إلى فقه الأقلّيّات"، ورقة قدمت في المجلس الأوروبّي للفتوى والبحوث، ECFR، دبلن، كانون الثاني/يناير، 2004، ص45 ولم ينشرها المجلس.

(101) Abdul-Karim Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.248.

(102) المرجع السابق، ص250.

(103) Fazlur Rahman, *Islam* p.257.

(104) Ebrahim Moosa, "Introduction," in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000), p.61.

يركّز على "مقاصد" السلوك الأخلاقي لا أشكال السلوك الأخلاقي(105).

وتبنّت الدكتورة سلوى محمد العوّا مقاربة ألسنية معاصرة لفهم القرآن الكريم، ولكنها مقاربة منظومية وليست "تفكيكيّة" (ونتطرق للتفكيك الألسني في المبحث التالي). وقد انطلقت الدكتورة سلوى من المنهج المنظومي لمدرسة لندن الألسنية الحديثة لبيان أهمّيّة التفكير في السياق (أو ما يطلقون عليه الأقواس أو المحددات السياقية)، العاطفيّ منها، والظرفي، والثقافيّ - أثناء تفسير القرآن الكريم. وبيّنت كذلك أنّ هذه السياقات هي السبب في ورود ما يطلق عليه "الوجوه" أو "التعدّد الدّلالي" الذي طرحته التفسيرات التراثية في تفسير عدد من التعابير القرآنيّة(106). ثم اقترحت في بحث لاحق لها "مقاربة منظومية للتفسير"(107).

إنّ هذه الخطوط والمناهج الجديدة في التأويل وإعادة التفسير التي ذكرناها أنهت استئثار فئة محدّدة بتفسير القرآن على مر العصور الإسلامية، ألا وهي فئة المفسرين التقليديّين(108). وأهمية ومغزى هذه التفسيرات الإصلاحيّة الجديدة هي في ما انبثق عنها من اجتهادات جديدة ومواقف جديدة فيما يتّصل بقضايا المسلمين العمليّة الواقعيّة - ما يتّصل مثلاً بالأسرة، والاقتصاد، والسياسة.

ولنعطِ فيما يلي مثالاً على التفسيرات الحداثية التي أنتجت اجتهادات جديدة في مجال "الإسلام والسياسة".

كان الشيخ علي عبد الرّازق قاضياً أزهريّاً أثار جدلاً ساخناً في عام 1925م، وهو جدل لم يفتر إلى اليوم، حول ما إذا كان الإسلام ديناً ذا

---

(105) المرجع السابق، ص186.

(106) العوّا، سلوى. **الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، ط1 (القاهرة: دار الشروق، 1998) ص69.

(107) Salwa M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*, 1 ed. (London and New York: Routledge, 2006).

(108) رأي لا يزال رائجاً عند بعض العلماء المعاصرين. انظر مثلاً مناع القطّان. **مباحث في علوم القرآن**، الطبعة الحادية عشرة (القاهرة: وهبة، 2000)، ص322.

"طبيعة سياسيّة" أم لا. وقد تبنّى الشيخ علي عبد الرّازق منهجاً تفسيرياً جديداً حين استشهد بعدد من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبيّ ﷺ المعروفة ليثبت أنّ النبيّ ﷺ "كان له سلطة النبوة" لا سلطة "الملك أو الخلافة أو السلطان" وأنّه أسّس "وحدة دينيّة" لا "دولة سياسيّة"[109]. والذي يبدو لي أنّ فكرة علي عبد الرّازق تتلخص في رأيه أنّ التشريع الإسلاميّ حياديّ فيما يتعلق بالأنظمة السياسيّة المعينة، أي بمعنى أن المجتمعات المسلمة -عنده- لها الحريّة في أن تختار أيّ نظام سياسيّ تشاؤه من خلافة أو دولة وطنية أو غير ذلك، دون اعتبار أيّ نظام منها نظاماً ملزماً شرعاً. ورأي الشيخ علي عبد الرازق يبدو لي في حقيقته متشابهاً مع الآراء الفقهية التقليديّة التي جعلت الإمامة أي الحكومة "واجبة بالعقل لا بالشرع"[110] على حد تعبير الماوردي. هذا مع أنّ تلك التأويلات -وإن لم تكن جديدة- فقد كلّفت الشيخ علي محاكمة بتهم عديدة، ثمّ في نهاية المطاف سحبَ شهادته الأزهريّة![111].

التأويل الاعتذاريّ

الفرق بين التأويل الإصلاحيّ والتأويل الاعتذاريّ هو أنّ التأويل الإصلاحيّ يقصد منه إحداث تغيير حقيقيّ في تطبيقات الفقه الإسلاميّ، بينما التأويل الاعتذاريّ يقصد منه التبرير وإضفاء الشرعية على حالة ما أو منظومة ما، إسلاميّة كانت أو غير إسلاميّة. ونورد فيما يلي أمثلة على تأويلات تتصل كذلك بموضوع "الإسلام والسياسة" نأخذها من كتابات ظهرت بعد علي عبد الرازق، والتي أعتبرها أمثلة على "تأويلات اعتذاريّة" ليس إلا.

(109) Ali Abd al-Raziq, "Message Not Government, Religion Not State," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.32.

(110) الماوردي. **الأحكام**، ص5.

(111) James P. Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996) p.53-54.

فمثلاً، جعل الأستاذ محمود محمّد طه تحقيق "الاشتراكيّة" هدفاً للإسلام نفسه[112]. فقد استشهد بنفس الآية التي استشهد بها علي عبد الرازق، وهذا من المفارقات، وهي آية "لست عليهم بمسيطر" (سورة الطارق، الآية 22). ويمضي الأستاذ محمود محمّد طه مفسّراً للآيات التي توجب على المسلمين تطبيق الشورى والزكاة وغيرها من الأحكام، على أنّها "مراحل لا بدّ منها في الإعداد للاشتراكيّة" على حد تعبيره. واستنبط الأستاذ صادق سليمان من نفس الآيات المتعلّقة بالشورى أنّ "الديمقراطيّة والشورى مترادفتان في المفهوم والمبدأ... وأنّهما شيء واحد"[113]. وأوّل الأستاذ محمّد خلف الله نفس مبدأ الشورى، في ضوء تطبيق النبيّ ﷺ له، على أنّه "سلطة تصويت الأغلبيّة"[114]. وبحث الدكتور عبد العزيز ساشادينا عن "الأصول الإسلاميّة للتعدّديّة الديمقراطيّة" في القرآن وفي "المجتمع المدنيّ" في المدينة في فترة المجتمع الإسلاميّ الأوّل، بقصد: "إضفاء الشرعيّة على الأفكار العلمانيّة المعاصرة المتعلّقة بالمواطنة في الثقافة الإسلاميّة السياسيّة"[115] كما عبر هو عن مشروعه.

صحيح أنّ كلّ التأويلات المذكورة صحيحة من الناحية اللغويّة، إذا اعتبرنا الطبيعة المرنة للغة العربيّة، لكنّ أيّاً منها لا يصحّ دليلاً على أنّ القرآن الكريم يؤيّد بالضرورة نظاماً سياسيّاً محدّداً، اشتراكياً كان أو رأسمالياً، أو أنه يؤيّد بالضرورة نظام الاقتراع بالأغلبية في اتخاذ القرار العام. ولقد كان الشيخ

---

(112) Mahmoud Mohamed Taha, "The Second Message of Islam," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.262
و"الإسلام ديموقراطي كما إنه اشتراكي" هو عنوان كتاب وعد محمود محمد طه أن يكتبه ولكنّه لم يفعل، ففي عام 1985 أعدم بتهمة "الردة" لأنّه اعترض على تطبيق بعض "الأحكام الشرعيّة" في السودان -رحمه الله.

(113) Sadek Sulaiman, "Democracy and Shura," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.98.

(114) Mohammad Khalaf-Allah, "Legislative Authority," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.45.

(115) Abdulaziz Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001) pp.38,83,132.

راشد الغنوشي أكثر حذراً من الحداثيّين الآخرين حينما تبنّى الديمقراطيّة والمبادئ الديمقراطيّة ليس اعتماداً على تأويل مباشر لنصوص القرآن والسنّة، ولكن اعتماداً على أنّ "فحوى شريعة الله، والذي من أجله أُنزلت رسالات السماء، هو إقامة العدل بين البشر(116). واتّبع السيد محمّد خاتمي، الرئيس الخامس لإيران، نفس النهج من الاستدلال على تبنيه للديموقراطية نظاماً للحكم الإسلامي، وأضاف أنّه يتبنّى الديموقراطيّة لأنّ البديل المنطقي لها هو الاستبداد، والاستبداد يتعارض مع مبادئ الإسلام(117).

ولنؤكّد هنا أنّ ما أوردناه من حجج لا يقصد به الغضّ من الديموقراطيّة على الطراز البريطاني أو الأمريكي، أو الغضّ من القبول بنتائج الاقتراع بأغلبيّة الأصوات، أو نظام الأحزاب، أو النهج الغربي في تأسيس المجتمع المدنيّ. وإنّما قصدي أنّ هذا المستوى من التفصيل في "شؤون الدنيا" لا ينبغي أن يعطى هالة مقدّسة عن طريق ليّ أذرع النصوص من الكتاب والسنّة حتى تحمل معاني مسبقة نفرضها عليها.

فالديموقراطيّة المباشرة مثلاً يحتمل تماماً أن تكون بنفس درجة نجاح، أو لعلها تفوق، النظام الديموقراطي القائم على تعدّد الأحزاب الذي ذكر آنفاً كنظام "إسلامي"(118)، وكلا النظامين يهدفان إلى تحقيق نفس المستوى من المقاصد، وهو المهم. ونظم الاقتراع عن طريق مستويات مختلفة للتصويت، أو نظم الانتخابات على قوائم ثنائيّة، أو نظم تعدد مراحل الاقتراع، أو النظام السويدي في تعدد عضويات ممثلي المقاطعات، وغير ذلك - كلّها بدائل مقبولة، وكلّها أنظمة اقتراع تستوي أو تتفوق على الاقتراع بأغلبيّة الأصوات،

---

(116) Rachid Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.95.

(117) Seyyed Mohammed Khatami, *Islam, Liberty and Development* (New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998), p.5.

(118) Larry Johnston, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998) p.370.

وكلها تسعى إلى تحقيق تمثيل عادل ليكون القرار العام فيها نتيجة مشاركة واسعة ومتكافئة للناس[119].

وتحقيق الشفافيّة، والتعايش المشترك، وثقافة التطوع، وعمل الفريق، وتبادل المصالح، والاحترام المشترك - لا يشترط أن يتمّ في مجتمع ما عن طريق النقل الحرفي للنموذج الأمريكيّ للمجتمع المدني، والذي يتّسم بهيمنة المؤسّسات غير الحكوميّة على العمل العام[120]. وما نسعى إلى إثباته هنا هو أنّ نصوص الكتاب والسنّة في هذه المجالات العامة يجب أن تفهم في ضوء مقاصدها العليا وأهدافها الكلية، وليس في ضوء نظام أو هيكل سياسيّ تفصيليّ مسبق التصور والتطبيق، كما يفعل الحداثيّون التبريريّون.

ونفس الطرح ينطبق على ما يمكن أن نطلق عليه التأويل النسويّ لنصوص الكتاب والسنّة[121]. فالفريق الذي يتبنّى هذا يجب، لنفس الأسباب التي ذكرناها، أن يكون طرحه في سياق المقاصد والقيم والمصالح العليا التي

---

(119) H. Normi, *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987).

(120) Saad Eddin Ibrahim, ed, *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, vol. 19, Monograph 3, *Cairo Papers in Social Science* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).

(121) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), S. S. Ali, "Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law" (Ph.D. diss, University of Hull, 1998), Benazir Bhutto, "Politics and the Muslim Woman," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

عزت، هبة رؤوف. "المرأة والدين والأخلاق" ضمن كتاب **حوارات لقرن جديد** (دمشق: دار الفكر، 2000).

Fatima Mernissi, "A Feminist Interpretation of WomenRights," in *Liberal Islam: A Sourcebook. Oxford*, ed. Charles Kurzman (Oxford: University Press, 1998), A. B. Mukhtar, "Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1996), S. Saad, "The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature" (Ph.D. diss, University of Leeds, 1990), S. F. Saifi, "A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan" (Ph.D. diss, University of Durham, 1980), F. A. A. Sulaimani, "The Changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh

ترشدنا إليها النصوص، وليس على أساس أشكال للمساواة حسب تصورات مسبقة في النموذج الغربي للمساواة بين الرجال والنساء[122]. إلا أنّ قضايا المرأة في الإسلام أعقد من غيرها من القضايا، ذلك لأنّ الناس تمسكوا في هذا الباب بالذات بتفسيرات معينة ترسّخت على مدى أجيال متعاقبة، تفسيرات كان السلف قد تبنّوها في العصور الأولى متأثرين بتقاليدهم وأعرافهم ورؤيتهم للعالم والإنسان، ثم تعمّق تشربها في نسيج الفقه والفكر الإسلاميّ.

بناء على كلّ ما سبق، نقول إذن إنّ نصوص الكتاب والسنّة لا يجوز، أولاً، أن تكون أداة في يد ذوي السلطان، ولا يجوز، ثانياً، أن تعاق من أن يكون لها دور فاعل متجدد لدى الأجيال القادمة حينما تتجدد حياة الناس ومعايشهم. وهذا هو بالضبط ما يعيب التأويلات الاعتذاريّة التي ذكرناها، والتي إنما هدفت إلى دعم أنظمة سياسيّة مهيمنة. ومثل هذه التأويلات في تاريخنا الإسلامي أصبحت اليوم تعتبر جزءاً لا يتجزّأ ممّا يحسبه الناس "تشريعاً إسلاميّاً" يصعب نقده، بل وتعوق تلك التأويلات الاعتذاريّة القديمة التنمية السياسيّة والإصلاح المنشود في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة. ولنضرب مثالاً تقليدياً على ذلك، ألا وهو كتاب **الأحكام السلطانيّة** للماوردي.

ففي هذا الكتاب، أضفى الماوردي الشرعيّة على الحكم القبليّ المتوارث عند العبّاسيّين، فقد رأى أنّه أفضل نظام سياسي في زمانه، كما صرّح في **الأحكام السلطانيّة**. وقد أوّل الماوردي نصوص الكتاب والسنّة -تبريرياً- بحيث تعني ما يلي: إلزام المسلمين أن يحكمهم حاكم من نسب شريف [أي مثل نسب العبّاسيّين][123]، ولزوم أن يبايع الناس الخليفة التالي الذي يعيّنه الخليفة

Century" (M. Phil. diss, University of Salford, 1986), Amina Wadud-Muhsin, "Qurand Woman," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(122) من أجل رأي غير اعتذاري راجع: Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Unwin, 2000) pp.112-13. لكن فكرة أن الرجال والنساء على كلّ منهما واجبات ووظائف بحسب "الطبيعة" تضع أمامنا سؤالاً معقداً حول الفرق بين "طبيعتنا" و"ثقافتنا".

(123) الماوردي. **الأحكام**، مرجع سابق، ص108.

الحالي من نسبه بغض النظر عن أهليّته[124]، وأن يعطي الناس المال من بيت المال حسب أنسابهم وعشائرهم[125]، بل وأعطي الخليفة الحقّ في أن يكون له وحده الحقّ في ما أسماه "الاستبداد بالأمر"[126]. ولعل اجتهادات الماوردي التبريرية قد كان لها ما يبررها في زمانها، ولكن المشكلة أن كتاب الماوردي الآن معتمد كمرجع "إسلامي" أساسي في علم "السياسة الشرعيّة"، رغم أن أفكاره تلك -لا ريب- لا تحقّق العدالة، ولا الحكم الرشيد، ولا الحياة المدنيّة، بأيّ معنى مقبول في الواقع المعاصر، ذلك لأنّ تلك الآراء تعتبر اليوم جزءاً من "التشريع إسلاميّ" وليس من "تاريخ التشريع الإسلاميّ". ثم إن أيّة محاولة لتحديث تلك الآراء، بقصد تحقيق مبادئ العدل والشورى الإسلاميّة الأصيلة، توصم من قبل الأصوات التقليدية العالية على أنّها "ابتداع"[127].

النظريّات المبنيّة على المصلحة

المقاربة المبنيّة على المصلحة، والتي نصنّفها هنا أيضاً على أنّها واحدة من المقاربات "الحداثيّة"، تسعى إلى تجنّب مناحي القصور لدى الاعتذاريّين بأن تنظر إلى نصوص الكتاب والسنّة من وجهة المصالح والمقاصد العامة التي يُستهدف أن تتحقّق من خلالهما، وليس لتبرير تصوّرات مسبقة كما هو عند الاعتذاريين. فلقد اهتمّ الإمام محمّد عبده والشيخ الطاهر بن عاشور اهتماماً كبيراً بقضية المصالح والمقاصد في التشريع الإسلاميّ، واعتبر كل منهما أنّ مقاصد الشريعة جزء لا يتجزّأ من برنامج الإصلاح الإسلاميّ[128]. وكان طرح ابن عاشور لإحياء وتجديد أصول الفقه الإسلاميّ مبنيّاً على منهجيّة جديدة

(124) المرجع السابق، ص10.

(125) المرجع السابق، ص229.

(126) المرجع السابق، ص25.

(127) الشريف، محمد شاكر. **حقيقة الديموقراطية**، ص3؛ مفتي، محمد علي. **نقد الجذور الفكرية للديموقراطية**، ص91.

(128) راجع مثلاً: الميساوي، محمد الطاهر. "الشيخ ابن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل". ضمن كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** (كوالا لامبور: الفجر، 1999)، ص72.

مبنيّة في الأساس على المقاصد، فكتب يقول: "إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد .. ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه **علم مقاصد الشريعة**، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية"[129]. وانتقد ابن عاشور بشدة أصحاب المذاهب التقليديّة في الفقه الإسلاميّ لكونهم أهملوا مقاصد الشريعة إهمالاً[130]، لأنّ هذه الأخيرة كانت في نظره "نبراساً للمجتهدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"[131]. غير أنّ منهج الاستقراء المنطقي (غير التام) للمقاصد من مجموعات النصوص الشرعية، والذي استخدمه ابن عاشور كذلك لإثبات قطعية المقاصد، كان قد انتقد سابقاً في سياق الفلسفة الغربيّة منذ أيام أرسطو، وانتقل ذلك النقد حرفياً إلى المراجع الإسلاميّة التقليديّة الكبرى في أصول الفقه، وذلك باعتبار أنّ هذا الاستقراء "ظنّيّ"[132] كما قيل (ونناقش ذلك في الفصل التالي).

ولذلك، فمساهمة آية الله الصّدر المهمة في تيار النظريات المصلحية المعاصرة على مستوى المنهج تمثلت في أنّه أثبت الحجية للاستقراء على أنه حجة سواء في العلم الحديث أو في العلوم الدينيّة على حد سواء[133]. وقد توسّع آية الله الصدر في إثبات ذلك في بحثه الموسع عن الاستقراء في كتابه **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، وكان ممّا طرحه أنّ: "الاستقراء هو الأداة الكبرى في التفكير التي استخدمها القرآن الكريم لإثبات وجود الله"[134]. وبعد تقديم

(129) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص115.

(130) ابن عاشور، الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988)، ص204.

(131) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص115.

(132) الصدر، آية الله محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، ط4 (بيروت: دار التعرف، 1982).

(133) المرجع السابق.

(134) المرجع السابق، ص486.

تحليل رياضي أعجبتني علميته ودقته، أقرّ الإمام الصّدر بالطبيعة "الظنّيّة" للاستقراء، ولكنّه بيّن أنّ هذه الظنّيّة تتناقص كلّما وجدنا "أدلّة تجريبيّة"، بناء على نظريّة الاحتمالات التي وظفها في تحليله ببراعة. غير أنّه بالرّغم من مساهمات الإمامين ابن عاشور والصدر في مشروع تجديد أصول الفقه المبنيّ على المقاصد والمصالح المستقرأة من النصوص، فإنّه "مشروع ترك قبل أن يكتمل"[135].

تجديد أصول الفقه

هناك تيّار آخر من "الحداثة الإسلاميّة" حاول تجديد وإعادة صياغة أصول الفقه، في وجه معارضة التقليديّين الجدد الذين لا يقبلون أصلاً بأيّ تعديل على ما يدخلونه في "الأصول"[136]. ورغم قسوة بعض الأنظمة التي تدّعي أنّها "إسلاميّة"[137] على الحداثيين الذين انتهجوا ذلك المنهج، فإنّهم يصرون على أنّه: "لن يحدث تجديد ذو بالٍ في الفقه دون تجديد للمنهج الذي ينبني عليه ذلك الفقه"[138].

فمثلاً، وضع الشيخ محمّد عبده دعاوى الإجماع بشكليها، أي دعاوى الإجماع حول الأحكام، والإجماع حول رواية الحديث الشريف، موضع التساؤل. ودعا إلى "النظر العقلي" في التعامل مع القرآن، و"الوقوف على الصحيح المعقول" في التعامل مع روايات الحديث الشريف، بدلاً من النقل من الموروث من الكتابات الفقهيّة[139]. وقد قاد هذا "النظر العقلي" الشيخ محمّد عبده إلى أسئلة شكيّة حتى حول سند الآحاد، فكان ممّا كتب:

---

(135) الميساوي، **الشيخ ابن عاشور**"، مرجع سابق، ص15.

(136) انظر مثلاً: الزحيلي. **تجديد الفقه الإسلامي**، ص165؛ جمعة. **المصطلح الأصولي**، ص64.

(137) من ذلك مثلاً إعدام محمد محمود طه ونفي فضل الرحمن من أجل أفكارهما الخارجة عن التيار العام، وانظر أمثلة أكثر في:

Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* p.53-54.

(138) سانو. **قراءات معرفية في الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص180.

(139) عبده. **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص183، والمجلد 3، ص214.

ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط؟ وإنما هي أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف نقلدهم فيها، ولا سبيل لنا إلى البحث فيما يقولون[140].

واقتبس محمّد عبده أدلة من القرآن تدعو إلى تقييم متون الروايات التي يتلقاها الناس، كالروايات عن الرسول ﷺ المتعلقة ببعض الأحكام، كما حثّ العلماء على أن يركّزوا على "أصول الإسلام" مثل "النظر العقلي لتحصيل الإيمان" و"تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض" واعتبار أن رسالة القرآن الكريم الأصلية هي الحض على الأخلاق، وتزكية النفس، والمعرفة، والحياة الاجتماعيّة الطيّبة[141]، بل اعتبر أنّ فقهه هذا هو "الفقه الحقيقيّ"[142].

وحينما طبّق الشيخ محمّد عبده، بوصفه مفتياً وقاضياً، مبادئه العقلانيّة؛ وصل إلى فتاوى تصادم بوضوح "الإجماع" المستقر. فقد أصدر مثلاً فتوى بجواز منع تعدّد الزّوجات في القانون المدني، وبإعطاء المسلمات حقّ الخلع دون شروط، وبِحِلّ النحت الفنّي، بل وتشجيع "كلّ أشكال الفنّ المفيد" وأفتى بفَرْضيّة تعلّم لغة أوروبّيّة واحدة على الأقلّ على كلّ عالم مسلم[143].

وكذلك طرح آية الله الصّدر تعديلات على بعض أصول الفقه كما هي عند الشيعة، مثل إجماع العترة وطرق حلّ التعارض. فبالإضافة إلى التعريف الجعفريّ التقليديّ للإجماع على أنّه "إجماع العترة" فقد عرّف السيد الصدر الإجماع على أنه: "توافق عدد كبير من الفقهاء والمفتين على حكم ما"[144] وهو تجديد مهم. كما إنّ الصدر استخدم نظريّة الاحتمالات هنا أيضاً ليثبت أنّ زيادة عدد الفقهاء يعني تحوّل الظنّ في فتوى ما إلى يقين وحجة

(140) راجع مثلاً: المرجع السابق، المجلد 3، ص303.

(141) المرجع السابق، المجلد 3، ص301.

(142) المرجع السابق، المجلد 4، ص9.

(143) المرجع السابق، المجلد 2، ص199، 329، 663-693.

(144) الصدر. **دروس في علم الأصول**، ص243.

شرعية[145]. وفيما يخصّ طرق حلّ التعارض بين الأدلة، فقد اقترح السيد الصدر الرجوع إلى "مقاصد الشارع" (أي الله تعالى أو الرسول ﷺ)[146]، وهو ما نبني عليه ونتوسع فيه في الفصل التالي من هذا البحث.

ولقد حذا عدد من الحداثيّين المعاصرين حذو الشيخ محمّد عبده والسيد الصّدر في إعادة صياغة تعريف الإجماع[147]، وغيره من "الأصول" مثل دعاوى النسخ في آيات القرآن[148]، كما زاد الحث على مراجعة متون الأحاديث الشريفة بناء على توافقها مع أصول القرآن وقطعياته[149].

وفرّق الشيخ ابن عاشور بين الأحاديث النبويّة التي يقصد بها التشريع، والأحاديث التي هي مجرّد اختيارات بشرية للرسول ﷺ لا يقصد بها التشريع، كما شرحنا ذلك سابقاً. وقد قام عدد من العلماء المعاصرين بالتوسع والبناء على هذا الرأي[150].

وانتقد ابن عاشور كذلك التأليف القديم في مجال الأصول "لإهماله

---

(145) المرجع السابق، ص244.

(146) المرجع السابق، ص427.

(147) النمر، عبد المنعم. **الاجتهاد** (القاهرة: دار الشروق، 1986) ص60، Masudul Alam Choudhry, "Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory," *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990)، شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص159، سلطان، "حجيّة"، مرجع سابق، ص86-198.

(148) البنا، جمال. **تجديد الفقه الإسلامي، حوارات لقرن جديد** (دمشق: دار الفكر، 2000)، المجلد 2، ص251؛ الغزالي، محمد. **نظرات في القرآن** (القاهرة: نهضة مصر، 2002)، ص194؛ ندا، محمد. **النسخ في القرآن** (القاهرة: الدار العربية للكتب، 1996)، ص9.

(149) انظر مثلاً: صافي، لؤي. **إعمال العقل** (بيتسبرج: دار الفكر، 1998)، ص130؛ الغزالي. **السنة النبوية**، مرجع سابق، ص36؛ العلواني، **مدخل**، مرجع سابق، ص36؛ النمر. **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص147؛ آية الله شمس الدين، مرجع سابق، ص21، الترابي. **قضايا**، مرجع سابق، ص157، الغزالي. **نظرات**، مرجع سابق، ص19، 125، 161.

(150) الخفيف، علي. "السنة التشريعيّة" ضمن كتاب **السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة**، =

مقاصد الشريعة"، وكتب يقول إن: "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة الشريعة ومقصدها" وذلك باستثناء: "خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة... وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ..."(151).

وطرح عدد من الحداثيّين المعاصرين توسيعات وتأويلات لعدد من المفاهيم الأساسيّة في الأصول، حتى تشمل قاعدة "تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان"(152) أو بتعبير آخر: لتأخذ في الاعتبار دور الزمان والمكان في الاجتهاد المعاصر(153). فالتأويلات الجديدة للمصلحة مثلاً تحاول توسيع معناها وراء الحدود الفرديّة، حتى تشمل البعد الاجتماعيّ، أي أن تأخذ في

= تحرير محمد عمارة (القاهرة: نهضة مصر، 2001)؛ الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي** (بيروت: دار الهادي، 2000)؛ ص168، الزحيلي. **تجديد الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، المجلد 2، ص255؛ عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون، 1997)، محمد عمارة، "السنة التشريعيّة وغير التشريعيّة" ضمن كتاب **السنة التشريعية وغير التشريعية**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: نهضة مصر، 2001)؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص153؛ شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص137.

(151) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية** (كوالا لامبور: الفجر، 1999)، ص118-119؛ وراجع: ابن عاشور، الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسيّة لفنون الرسم، 1988)، ص237.

(152) الخفيف. **السنة التشريعية**، مرجع سابق، ص70؛ النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي IIIT، 1993)، ص158؛ Hasan Bin Saleh, "The Application of Al-QawaAl-Fiqhiyyah of Majallat Al-Ahkam Al-An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions" (Ph.D. diss, University of Lampeter, 2003), M. El-Awa, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study" (Ph.D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1972)

العوا، محمد. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص57.

(153) Tabatabaei Lotfi, "Ijtihad in Twelver ShiThe Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society" (Ph.D. diss, University of Leeds, 1999).

الاعتبار مصلحة المجتمع، بدلاً من أن تقتصر على مصلحة الفرد(154). وللحداثيّين أيضاً آراء مختلفة حول التطبيقات العمليّة للمصلحة وعلاقتها بالعقل في عصرنا الحاضر(155).

كذلك تناولت مراجعة أو إعادة صياغة الأصول عند هذه المجموعة أصل القياس، وهو كما رأينا من مصادر التشريع الثانويّة، وكان مقصودهم من الفهم الجديد للقياس أن يخرج عن إطار بنيته الاستنباطيّة التقليديّة (والتي تؤخذ فيها مسألة واحدة من النصوص كأساس في الحكم على مسألة جديدة) ليصبح استنباطاً جمعيّاً (وذلك باستقراء أكبر عدد من الحالات تتعلّق بالموضوع واستنباط أصول ومقاصد عامّة تبنى عليها الأحكام)(156). وأطلق عدد من الداعين إلى مراجعة الأصول على هذه الطريقة من القياس "القياس الواسع"(157).

---

(154) العلواني. **مدخل**، مرجع سابق، ص36؛ الغزالي. **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مرجع سابق، ص36؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص159، عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص33؛ M. A. Baderin, "Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law" (Ph.D. diss, University of Nottingham, 2001)؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص154، Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).

(155) Carl Sharif El-Tobgui, "The Epistemology of Qiyas and Ta'lil between the Mu'tazilite Abul-Husayn Al-Basri and Ibn Hazm Al-Zahiri," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (spring/summer) (2003), Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(156) النمر. **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص346؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص166، عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص35، موسى. **تعريف**، مرجع سابق، ص186؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص195.

(157) حسان. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص14؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص166؛ جابر، حسن محمد. **المقاصد الكلّية والاجتهاد المعاصر- تأسيس منهجي وقرآني لآلية الاستنباط**، ط1 (بيروت: دار الحوار، 2001)، الفصل الأول.

هناك تيار آخر من تيارات الحداثة الإسلامية يتبنّى مقاربة مختلفة للتأويل، وهي مدرسة حديثة في التفسير تتبنّى "التفسير العلميّ للقرآن والسنّة". وفي هذه المقاربة يعرَّف "العقل" على أنه ما يتوافق مع "العلم" (بمعنى العلم الطبيعي)، وتؤوّل آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة بما يناسب أحدث المكتشفات العلميّة[158]. وتبدو لي هذه المقاربة اعتذاريّة وإصلاحيّة في آن واحد. فأما من حيث كونها إصلاحيّة، فإنّها تفتح الباب لتأويل آيات القرآن الكريم تأويلات جديدة في ضوء ما صار معروفاً للبشر اليوم من "الحقائق" العلمية. وأما من حيث كونها اعتذاريّة، فإنها أحياناً تلوي عنق النصّ لينطق بنظريّات علميّة ما، بينما هذا العلم نفسه في حال تطوّر ومراجعة دائمة.

وفي الختام، يمكن أن يقال بشكل عام إنّ المقاربات الحداثيّة للتشريع الإسلامي ومصادره قد تغلّبت على عدد من سلبيّات المقاربات القديمة والتقليديّة، وقدّمت أجوبة أقرب لواقع المشكلات اليوميّة للمسلمين. ولكن كما تعرضت الحداثة الغربيّة لنقد في "الخطاب الما بعد حداثيّ"؛ فإنّ الحداثة الإسلاميّة تنتقد أيضاً في سياق ما أسمّيه هنا "المقاربة الما بعد حداثيّة للتشريع الإسلاميّ". وهذا ما نتوسّع فيه في المقطع التالي.

5-5: مقاربة مابعد الحداثية للتشريع الإسلامي

مابعد الحداثة هي حركة معاصرة سياسيّة وثقافيّة وفلسفية قويّة تهدف إلى تفتيت مجموعة ضخمة من الأعراف الفنّيّة والثقافيّة والفكريّة ومن ثمّ إعادة بنائها. ولهذا المصطلح (ما بعد الحداثة) عدد كبير من التعريفات المتضاربة، ما بين كونها فسيفساء للأضداد، أو تشكيلة اعتباطية من مختلف المصادر، إلى كونها مدرسة شكيّة جديدة، أو مدرسة جديدة مناهضة للعقلانيّة[159]. غير أنّه

---

(158) انظر مثلاً: Zaghloul al-Najjar, *Wonderful Scientific Signs in the Quran (London: al-Firdous, 2005)*.

(159) V. Taylor and C. Winquist, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* (New York: Routledge, 2001) p.xiii.

يبدو لي أنّ كلّ أصحاب حركة ما بعد الحداثة متّفقون، بشكل أو بآخر، على فشل حركة الحداثة، وخاصّة في النّصف الأوّل من القرن العشرين، بسبب قيمها بالذات، إذ اتّصفت بالجبريّة والتعميم[160]. ولقد استبطن عدد من الباحثين في حقل الدّراسات الإسلاميّة مختلف طرائق ومبادئ ما بعد الحداثة، وطبّقوها على التشريع الإسلاميّ، كما سيأتي.

والطريقة التي تبنتها كلّ طرائق ما بعد الحداثة هي "التفكيك"، والتفكيك هو فكرة وطريقة، وهو كذلك مشروع طرحه جاك دريدا في الستينيّات من القرن العشرين انطلاقاً من دعوة هيديجر إلى "تحطيم" التراث الماورائيّ الغربيّ[161].

والتفكيك هو "آلية أو وسيلة للتخلّص من المركزيّة"[162]، أي إنّه تعطيل للهرميّات التراتبيّة القمعيّة الاعتباطيّة - كما يقولون. وكان هدف دريدا تفكيك "اللوجوسنتريزم" أي "مركزيّة الكلمة"، وهي عبارة مأخوذة من كلمتي (اللوجو) و(السنتريزم). (السنتريزم) هي المركزيّة، أي ما هو في المركز، وأصل معنى اللوجوس هو الكلمة أو بالتحديد: "كلمة الله"[163]. ووصف دريدا "مركزيّة كلمة الله" كما يلي:

هي تركيز كلّ الاهتمام على ما ورائيّة الكتابة بالحروف الألفبائيّة والتي كانت بشكل أساسيّ - لأسباب غامضة ولكن لا مفرّ منها، ولا وصول للنسبيّة التاريخيّة البسيطة فيها - لا تزيد عن كونها أكثر أشكال المركزيّة البشريّة أصالة وقوّة في عمليّة فرض نفسها على العالم، والتحكّم في الأمور التالية وفي نفس الترتيب التالي: (1) مفهوم الكتابة في عالم تخفي فيه ألفبائيّة الكتابة أي استخدام الألفبائيّة للكتابة وتعمّي تاريخها الذي أنتجت من خلاله؛ (2) تاريخ

(160) Jim Powell, *Postmodernism for Beginners*. (New York: Writers and Readers Publishing, 1998) p.10.

(161) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.85, Christopher Norris, *Derrida* (London: Sage 1987)..

(162) Powell, *Postmodernism*. p.104.

(163) المرجع السابق، ص232.

الماورائيّة (الوحيدة)، أي التاريخ الذي يجعل دائماً الأصل الوحيد للحقيقة هو الكلمة أو اللوغوس: فقد ظلّ تاريخ الحقيقة، أو حقيقة الحقيقة، غمطاً لقيمة الكتابة، وكبحاً لها خارج نطاق الحديث "بشكله التامّ"[164].

ربّما كان هذا "التعريف" شديد الغموض، فلنقدّم للقارئ إذن تعبيراً أقلّ غموضاً. أقول إنّ دريدا كان يعتقد أنّ المصطلحات "الثنائيّة" (توزيع الأمور إلى قطبين حتميين) والمتركّزة على الكلمة أو اللوغوس (مثل الخير في مقابل الشر، أو الرجل الأبيض في مقابل المرأة السوداء، أو أوروبّا في مقابل أفريقيا) لا يفترض فيها للمجموعة الأولى من الكلمات أن تحتلّ مكاناً متسلّطاً، ولا أن تكون "مراكز" يدور حولها "الآخر" في المجموعة الثانية، بحيث تكون المصطلحات "الأخرى" (مثل الشرّ، أو المرأة، أو سواد البشرة، أو أفريقيا) "مهمّشة"، على حد تعبير ما بعد الحداثيين.

ودعا دريدا كذلك إلى ما أسماه "منطق آخر"، يتمّ فيه تفكيك مصطلحات مركزيّة اللوجوس، وذلك بنقل المصطلحات المهمّشة لتصبح "لها نفس درجة الشرعية التي تتمتّع بها مصطلحات اللوجوس بأن تحتلّ مكانها في المركز مؤقتاً"[165]. وهذا الترتيب الهرميّ الجديد "للسلطة" سوف يأتي عليه وقت يكون هو الآخر غير مستقرّ، حتى ينتهي الأمر بالناس إلى أن يسلّموا "بالتلاعب الحر للأضداد،"[166] كما قال. تفرض نظريّة دريدا (أو مشروعه كما يحبّ أن يسمّيه) منع ما أسماه الخطاب (ولو كان مكتوباً) من أن يتحوّل إلى ما أسماه "النصّ"، لأنّ كلّ نص -كما كتب يقول-: "يصبح، بغياب المركز أو الأصل، خطاباً"[167].

إنّ لهذه النّظريّة وقعاً على معنى "الدلالة" الأصولي أي دلالة النص،

---

(164) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976) p.3.

(165) Powell, *Postmodernism*. pp.101-03.

(166) المرجع السابق، ص105.

(167) دريدا، حسب ما قدّمه جون إليس في: John Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989) p.51.

لأنّهم يقولون إن: "معنى المعنى (بالمفهوم العامّ للمعنى، وليس بمفهوم الإشارة) هو دلالة لا حدّ لها، أي إشارة الدالّ إلى المدلول بشكل لا يقبل حدّاً"[168]. فحين قام جاك دريدا -وما بعد الحداثيين عموماً- بفصل الدالّ عن المدلول في "النص المقدس" أو ما أسموه "الخطاب الديني"، فإنّ التأويل نفسه، أي الكشف عن المعنى، يصبح مفككاً[169]. مثل هذه الفلسفة أدخلت في الوعي ثقافة جديدة من تعطيل المعنى بناء على ما يسمّيه حسن (وهو فيلسوف ينتمي إلى نفس المدرسة): "ردّ الخلق، والتفتيت، والتفكيك، والتشتيت عن المركز، والإزاحة، وفرض الفروق، وقطع التواصل، وفك الالتحام، والاختفاء، والتحلّل، ونزع التعريف، ونزع التعمية، ونزع الشموليّة، ونزع الشرعيّة"[170].

ورغم طبيعة المنطق "الثنائيّ" التبسيطي الواضح في تفكيك "الآخر"، فإنّ كلّ طرائق ما بعد الحداثيّة لبحث الشريعة الإسلاميّة[171] تتبنّى التفكيك في محاولة لنزع المركزيّة عن بعض من ثنائيّة اللوجوس، أو ما أسموه بالعربية "سلطة النص" أو "سلطة الخطاب الديني".

وقد قسمت هذه الطرق بغرض تحليلها إلى عدد من التوجّهات، وهي مابعد البنيويّة، التاريخانيّة (وهو المصطلح الشائع، والتأرّخ أصحّ لغة)، الدراسات النقدية القانونية، دراسات ما بعد الاستعمار، العقلانيّة الجديدة، مناهضة العقلانيّة، والعلمانيّة، وكلّ هذه التوجّهات تتّضح من خلال المخطّط 5-12.

ولاحظ أنّ الفروق بين هذه الطّرق تتبيّن من خلال ما تعتبره هذه الطّرق

---

(168) المرجع السابق.

(169) المرجع السابق، ص97.

(170) Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ed. Paul Walton (London: Macmillan Press ltd, 1991) p.256.

(171) يصف بعض الباحثين طريقتهم بأنّها "مابعد حداثيّة"، منهم مثلاً نصر أبو زيد، وضياء الدين سردار، وإبراهيم موسى، وهايدا موغيسي. وقد صنّفتُ باحثين آخرين تحت نفس الفئة بناء على فهمي لطرقهم.

هدف هجومها المتمثل في مركزيّة الكلمة أو اللوجوس، سواء أكانت تعني بالكلمة التي يتم تفكيكها كلام الله تعالى، أي القرآن، أم عصر الرّسالة، أو المذاهب التاريخية الإسلاميّة، أو الأعراف الموروثة، أو الاستشراق. فيتركّز مصطلح مركزيّة الكلمة في ما بعد البنيويّة على القرآن. وأمّا مصطلح مركزيّة الكلمة عند التاريخانيّين فإنّه يشير إلى فترة النّبوّة (على صاحبها الصلاة والسلام)، وأمّا عند المناهضين للعقلانيّة فإنّ مركزيّة الكلمة عندهم هي العقلانيّة الحداثيّة والمنطق الحداثي. ويرى أصحاب الدراسات النقدية القانونية أن الكلمة المركزيّة هي المذاهب الإسلاميّة التقليديّة والأعراف المنتشرة في العالم الإسلاميّ، وخاصّة تلك الأعراف المنتقصة من حقوق المرأة والأقلّيّات في المجتمعات ذات الأغلبيات المسلمة. وأخيراً، فإنّ مركزيّة الكلمة عند أصحاب دراسات ما بعد الاستعمار تعني سيطرة الغرب على غيره عبر المستشرقين والدراسات الاستشراقية التقليدية. ولنتوسّع هنا قليلاً في الحديث عن كلّ من هذه التوجّهات في البنود التالية بنفس الترتيب.

ما بعد البنيويّة

تعدّ ما بعد البنيويّة أداة تحليليّة في خدمة ما بعد الحداثة، يحدث من خلالها تحليل "النّصوص"، فينظر إلى النصّ على أنّه أساس الحديث(172)، حيث يعتبرون كلّ المعرفة البشريّة "نصيّة" سواء كانت قولاً أو كتابة(173). ولقد اتّخذ عدد من الدارسين المسلمين موقف ما بعد البنيويّة التفكيكيّ أو موقف الابتعاد عن المركز في النّظر إلى "نصّ" القرآن و"سلطته"، إذ لا يروق لهم أن يحتلّ "مكاناً مركزيّاً في الثقافة الإسلاميّة"(174). وبالتالي، فمفهوم "الوحي" في التعامل مع الكتاب يعاد تفسيره عند هذا الفريق ويجري العدول عن الموقف التقليديّ القائل بأنّه رسالة إلهيّة مباشرة إلى القول بأنّه وسيلة تلقّى النّبيّ ﷺ من

(172) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.85.

(173) Powell, *Postmodernism for Beginners*. p.93.

(174) أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الحياة المصريّة للكتاب، 1990)، ص31.

خلالها القرآن كرسالة رمزيّة "مشفرة" بلّغها للنّاس بلغته هو ﷺ وبحسب سياقه الثقافيّ السّائد[175]. والمقصود من هذا المشروع التفكيكيّ أن يحرّر النّاس من "سلطة النص" وهو مصطلح شائع في كتابات محمّد أركون، ونصر أبو زيد، وحسن حنفي، وطاهر الحدّاد، وكذلك إبراهيم موسى[176].

وفوق ذلك نرى أنّ النظرية السيميائيّة (أي علم دراسة العلامات أو الإشارات) يفهم منها لدى هؤلاء أنّ "اللغة لا تدلّ مباشرة على الحقيقة،"[177] وأنّ المفاهيم الماورائيّة للحقيقة ينظر إليها حسب موقف ما بعد الحداثيين -بداية من نيتشه إلى دريدا- على أنّها نوع من إسقاط الذات على الواقع لا على أن الحقيقة -أي حقيقة- لها وجود مجرد[178]. وهذا هو الخطّ الذي اتّبعه الدكتور حسن حنفي في كتابه **التراث والتّجديد**، ممّا يوصله إلى النتيجة التالية: "إنّ علماء أصول الدّين، حينما يتحدّثون عن الله وعن حقيقته وعن أسمائه وعن أفعاله، فإنّما يتحدثون عن إنسان كامل بولغ في أوصافه إلى أقصى حدّ يمكن للخيال أن يتصوّره"[179]. لذلك يدعو الدكتور حنفي إلى استبدال العبارات الإطلاقيّة والقاطعة عن الله والجنة والنّار واليوم الآخر بمفاهيم "واضحة" تدور حول الحريّة والديمقراطيّة والطبيعة والعقل[180]. ولا يسعفني فهمي لإدراك كيف تكون هذه المفاهيم الأخيرة (أي

---

(175) المرجع السابق، ص46.

(176) انظر مثلاً: أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**، ط3 (القاهرة: مدبولي، 2003)، ص15، أركون "التفكير في الإسلام من جديد اليوم"، ص211، El-Tobgui, "Epistemology of Qiyas"؛ حنفي، حسن. **التراث والتّجديد** (بيروت: دار التنوير، 1980)، ص45؛ Moosa, "Debts and Burdens," p123.

(177) هذه فكرة عامة بين التفكيكيّين. راجع: Ellis, *Against Deconstruction* pp.8-13. ويصادق على نفس الفكرة الدكتور نصر حامد أبو زيد في بحثه، Nasr Hamed Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qurin *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris, 1998), p.194.

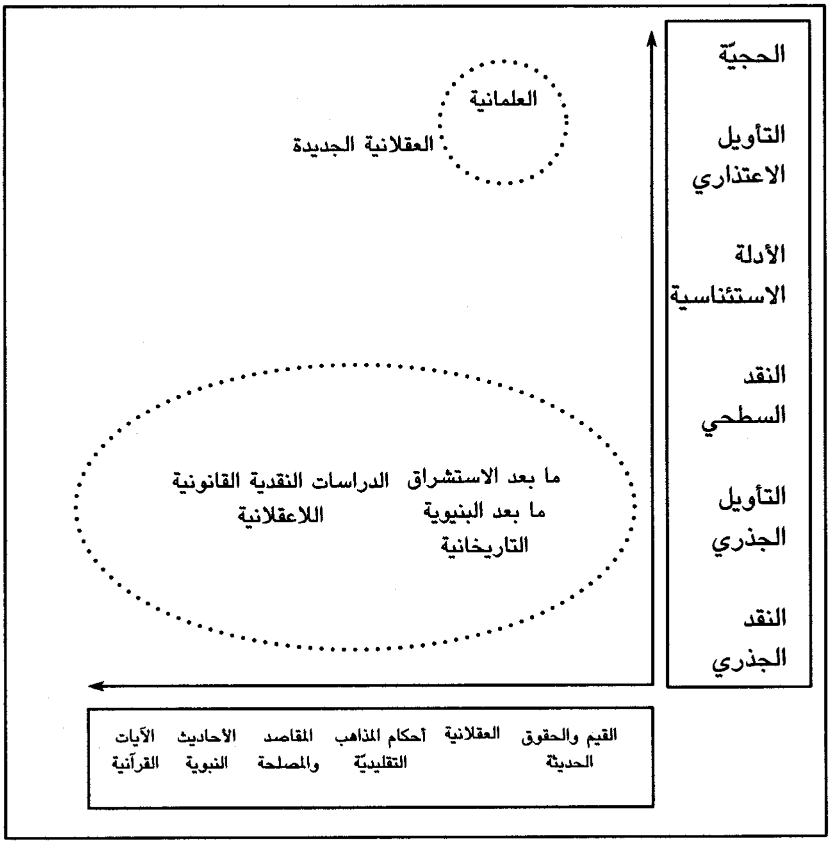
(178) انظر مثلاً: Derrida, *Of Grammatology*, p.3.

(179) حنفي. **التراث والتجديد**، مرجع سابق، ص108.

(180) المرجع السابق، ص103.

الحريّة والديمقراطيّة والطبيعة والعقل) "طبيعية" و"عقلية" وبعيدة عن اللّبس والتفسير والتأويل! بل لا أفهم لماذا اعتقد الدكتور حسن حنفي أنها لابد حتماً أن تكون مناقضة للمفاهيم التي ذكرت قبلها (أي الله والجنة والنّار واليوم الآخر)! أليست هذه الطريقة في التفكير هي طريقة التفكير الثنائي الحتمي التبسيطي (الأسود والأبيض) التي قام ما بعد الحداثيّين ليناهضوها؟

تيارات ما بعد الحداثة...



.... تيارات ما بعد الحداثة

مخطط 5- 12 اتجاه ما بعد الحداثيّ من حيث التيارات المشتركة في تكوينه

قد يكون التفكيك فكرة وعمليّة مفيدة إذا نظرنا إليها من وجهة سيميائيّة فلسفية بحتة، ذلك أننا بها قد نتوصل أخيراً إلى نزع المركزيّة عن البنى الاجتماعيّة القاهرة وعن القوانين العنصرية المفرّقة بين البشر، وهو ما سنبيّنه في وقت لاحق. غير أنّه لا بدّ من أجل طرح نظريّة لتجديد التشريع الإسلاميّ، وهو ما سعى إليه ما بعد البنيويّين، أن يكون العمل على هذا انطلاقاً من العقائد الرّاسخة للمسلمين، وإلّا فإنّ النظرية تكون غير إسلاميّة ببساطة، ولا ريب أنّها في هذه الحالة لن ترى النّور من حيث التطبيق.

لهذا فإنّني أرى فكرة الدكتور طلال أسد ما بعد الحداثيّة حول "الموروث المتطور" مفيدة في توجيه خطاب المسلمين المعاصرين في ضوء تطور سياقات حياتهم. وقد بنى طلال أسد على أفكار الفيلسوف فوكو ليعرّف "الموروث المتطور" على أنّه خطاب يهدف إلى إرشاد المؤمنين إلى الأشكال والمقاصد "الصحيحة" لأفعالهم الموروثة المعتادة[181]. ويطرح طلال أسد فكرة أنّ الإسلام بمفهومه الشائع موروث متطور، حيث "يعيد تعريف نفسه باستمرار بناء على نصوصه التأسيسية، وهي الكتاب والسنّة"[182]. وهكذا فإنّ التطوّرات المحلّيّة في حياة المسلمين تقوم على تأويل وتفاعل مستمرّ مع الإطار الأوسع لمفهوم الإسلام، والذي يتضمن نصوصه الأساسية.

فكلّ المسلمين، بصرف النّظر عن اختلافاتهم، يؤمنون بالله، ويؤمنون بالنبيّ محمّد ﷺ، ويؤمنون بالقرآن وحياً من عند الله. وهذه الأركان الثلاثة هي الأركان التي يرجع إليها كلّ من هو مسلم، أيّاً كان. ولهذا فإنّ ما بعد البنيويّين الذين ينتهي بهم المطاف إلى "تفكيك" مفاهيم مثل الإيمان بالله ورسله ورسالاته إلى البشر لا يبقى لهم مصداقيّة مهما قدّموا من مقترحات وجيهة لعصرنة التشريع الإسلامي، فهم يخلقون بطريقتهم ما أسمّيه "فراغاً

---

(181) Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, D.C: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986, p. 14.

(182) المرجع السابق.

(183) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J. E. Anderson (London: 1972)..

معرفيّاً" (أي فراغاً في نظريّة المعرفيّة التي يطرحونها).

وأمّا عامل التاريخ، فإنّنا لا نحتاج في الواقع إلى القول إنّ القرآن نزل "رسالة مشفرة" وأنّ النبيّ محمّداً قام بفكّ تلك الشيفرة باستخدام لغته البشريّة الخاصّة، لا نحتاج إلى هذا حتى نثبت أنّ فهمنا للغة القرآن و"علاماته" محكومة بسياق الجزيرة العربيّة في القرن السّابع الميلادي. كلّ ما نحتاجه هو أنّ نفرّق ببساطة بين أجزاء القرآن التي تعالج مواضيع خاصة، أو وقائع خاصة، مما يتعلّق بسياق الحياة في العهد الإسلاميّ الأول، وبين مواضع أخرى من النص العزيز مما يتعرض لأحكام وقيم تخدم مصلحة البشر في كل زمان ومكان (نقول هذا مهما كان لدى أصحاب ما بعد الحداثة من مشكلات حول أيّ شكل من أشكال التعميم أو الكلية).

التاريخانيّة

ترى مدرسة ما بعد الحداثة التّاريخانيّة أنّ أفكارنا حول النّصوص، وحول الثقافات والأحداث، محكومة بوضعها ووظيفتها في نفس السّياقات الأصليّة التّاريخيّة، وترى كذلك أنّ أفكارنا تلك محكومة بالتّطوّرات التاريخية التالية على السياقات الأصلية[183].

وقد قام بعض التفكيكيّين بتطبيق فكرة التاريخانيّة على القرآن الكريم نفسه مثلما طبقوه على النصوص الأدبية الأخرى، ممّا أوصلهم إلى فكرة أنّ القرآن هو "منتج ثقافيّ" نجم عن الثقافة التي أنتجته[184]. وعلى هذا يدّعي هؤلاء أن القرآن هو "وثيقة تاريخيّة"، بمعنى أنّه مفيد في فهم المجتمع التاريخيّ المحدّد الذي تصادف وجوده في وقت البعثة النبويّة[185]. وتدّعي هايدا مُغيسي

---

(184) Abu Zaid, "Divine Attributes in the Quran," p 199, Arkoun, "Rethinking Islam Today," p 211.

(185) أبو زيد. **الإمام الشافعي**، مرجع سابق، ص209، Moosa, "Debts and Burdens," p114.

(186) Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p141.

مثلاً أنّ: "الشريعة لا تتوافق مع مبادئ العدل بين بني البشر"(186) بينما يدّعي ابن ورّاق أنّ حقوق الإنسان في الإسلام: "لا تبدي ما يكفي من دعم لمبادئ الحرّيّة"(187). ويؤكّد إبراهيم موسى أن الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تكون دليلاً إلى "رؤية أخلاقيّة" بالمعنى المعاصر(188)، وهو على كلّ حال موقف مشابه لموقف التاريخانيّين الغربيّين تجاه التشريع الغربيّ بكل مدارسه(189).

كما ينتقد ما بعد الحداثيّين مختلف طوائف الحداثيّين نظراً لما أسموه "التمسّك بالأصوليّة النصّيّة" حين يؤوّلون القرآن بما يدعم القيم الأخلاقيّة المعاصرة، هذا مع أنّ نصوص القرآن والسنّة نفسها -كما يرى التاريخانيّون طبعاً- تتناقض مع تلك القيم(190). ومن الأمثلة الشائعة التي ترد في سياق نقد الحداثيّين؛ تأويلهم لنصوص القرآن والسنّة بما يدعم موقف المساواة أمام النظام السياسي في الإسلام، ومكانة المرأة في التشريع الإسلاميّ(191). فعند هايدا مُغيسّي مثلاً أنّه: "لا يمكن أن يوصلنا أيّ مقدار من ليّ أعناق النصوص وتطويعها إلى التوفيق بين تعاليم القرآن وتوجيهاته فيما يخصّ حقوق المرأة وواجباتها من جانب، وفكرة المساواة بين الجنسين من جانب آخر"(192). بينما وصف محمد أركون كلّ حركة التفسير والمقاصد المعاصرة بأنّها "حركة علمانيّة متنكرة في ثوب الخطاب الدينيّ"(193).

وممّن أدلى بدلوه فيما يتّصل بعلاقة التاريخية بالأحاديث النبويّة الأستاذ محمّد شحرور، والذي قرّر أنّ بعض الأحاديث النبويّة "لا تعتبر تشريعاً

(187) Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights," *Free Inquiry*, Feb/March 2006 without date, p.53.

(188) Moosa, "Introduction," p.42..

(189) Christopher Berry Gray, ed, *The Philosophy of Law Encyclopedia* (New York and London: Garland Publishing, 1999) p.371.

(190) Moosa, "Introduction," p42.

(191) المرجع السابق، ص37.

(192) Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p140.

(193) Arkoun, "Rethinking Islam Today," p221.

إسلامياً، وإنّما تعتبر قانوناً مدنياً، يكون عرضة للظروف الاجتماعيّة، والتي عمل بها الرسول ﷺ في تنظيم المجتمع في نطاق المسموح شرعاً، في سعيه إلى بناء الدولة العربيّة والمجتمع العربيّ في القرن السابع" وبهذا "لا يمكن لتلك الأحكام أن تكون أبديّة، حتّى لو كان النصّ صحيحاً وثابتاً مئة بالمئة"(194).

أودّ أن أقول هنا إنّ النظر إلى نصوص القرآن والسنّة نظرة "تاريخانيّة" بالجملة، وبالتالي اعتبار نظام الحقوق والقيم "غير أخلاقيّ"؛ يتناقض مع أصل الإيمان بالمصدر الإلهي للقرآن وروعة نظام القيم الذي ظهر في تطبيق النبيّ محمّد ﷺ له. لكنه يجب أن أضيف هنا أنّني أؤمن بأنّ الأحداث التاريخيّة والأحكام الفقهيّة المحدّدة التي فصّلها القرآن الكريم يجب أن تفهم كذلك ضمن السياقات الثقافية والجغرافيّة والتاريخيّة لرسالة الإسلام وقت نزول القرآن.

وحين نفهم هذا الفهم، يمكن للنصوص المخصوصة في القرآن الكريم أن تظهر تطبيقاتها العامّة في كلّ زمان وكلّ مكان، ولو كانت نصوصاً خاصة. ذلك لأنه يجب علينا في هذا الخصوص أن نبحث عن المقاصد والقيم الأخلاقيّة للقصص المختلفة والأحكام المفصلة الواردة في القرآن الكريم، وأن يساعدنا ذلك في إنارة الطريق للاجتهاد حتى يمكن إسقاط النصوص القرآنية على ظروفنا الدائمة التغيّر في الزمان والمكان، أي مع التاريخ والجغرافيا كذلك.

والتشريع الذي هو ثمرة الاجتهاد لا يجوز أبداً أن يخالف القيم الأخلاقيّة الأساسيّة ومقاصد الإسلام الأصيلة. وحين نتذكّر سموّ القيم الأخلاقيّة لنظام التشريع الإسلاميّ، فإنّ من المفيد أنّ نتذكّر كلمات ابن القيّم المشهورة أنّ الشريعة الإسلاميّة:

"مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت

(194) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص125.

عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"[195].

وهذا الموقف الذي ذكرناه، والذي يستند إلى الاعتقاد المتعلّق بالقرآن الكريم، هو شكل من أشكال التأويل يقع على الحدّ والمساحة المشتركة بين الطريقة الحداثيّة والطريقة ما بعد الحداثيّة، وهو موقف يتبنّاه أيضاً عدد من العلماء المعاصرين. فقد حثّ آية الله شمس الدّين مثلاً العلماء المعاصرين على أن يتبنّوا موقفاً فعالاً نحو الأصول، وألّا ينظروا إلى كلّ نصّ من النصوص أنّه تشريع مطلق وعام، وأن يفتحوا عقولهم لإمكانيّة أن يكون النصّ متعلّقاً بحالة مخصوصة، ولظروف محدّدة وألّا يحكموا على الأحاديث الشريفة غافلين عن السياق، وألّا يجعلوها مطلقة بعيداً عن ظروف الزمان والمكان والسياق الذي وردت فيه، والناس الذين وجهت إليهم[196]. بل أضاف أنّه يميل إلى هذا الفهم، ولكنّه لن يبني عليه أيّ حكم في الوقت الرّاهن. غير أنّه أكّد على الحاجة إلى هذه المقاربة للأحكام المتّصلة بالنساء، والأحكام الماليّة، والجهاد[197].

وكذلك نجد عند الدكتور فتحي عثمان مثالاً آخر، فهو يريد النظر في "الاعتبارات العمليّة" التي تجعل شهادة المرأة أقلّ من شهادة الرجل، كما ورد في الآية 282 من سورة البقرة. ومن هذا المنطلق يعيد فتحي عثمان تأويل الآية على أنّها مشروطة بهذه الاعتبارات العمليّة[198]. وعند الدكتور حسن الترابي نفس الرأي فيما يخصّ كثيراً من الأحكام المتعلّقة بالنساء وحياتهن اليوميّة[199]. وكانت طريقة الفيلسوف روجيه جارودي في التعبير عن هذا

---

(195) ابن القيّم، شمس الدين. **إعلام الموقّعين**، تحرير طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973)، المجلد 1، ص333.

(196) شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص128.

(197) المرجع السابق، ص129.

(198) El-Affendi, ed, *Rethinking Islam* p45.

(199) Hassan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2nd ed.

الموضوع أن "قسم النصوص إلى جزء يمكن أن ينطبق عليه التاريخيّة" مثل - مرة أخرى- "الأحكام المتصّلة بالنساء" وجزء آخر "يمثّل القيم الخالدة في الرسالة السماويّة"(200). وكذلك اقترح الدكتور عبد الكريم سوروش أنّ النصوص يجب أن "تقسم إلى قسمين: نصوص أساسيّة ونصوص ظرفيّة، والظرفيّة تكون مشروطة بالبيئة الثقافيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة المتعلّقة بأداء الرّسالة الأساسيّة"(201).

وكان قد طرح الشيخ محمّد الغزالي تعبيراً مشابهاً حين فرّق بين "الوسائل" و"الغايات" معتبراً أنّ الأولى قابلة لما أطلق عليه "الانتهاء" بينما الثانية غير قابلة للانتهاء. وأنا أرى أنّ ما طرحه الشيخ الغزالي هو تعبير جديد عن نفس طريقة التأويل التاريخي التي ذكرناها، غير أنها أبقت مسافة أمان بينها وبين تفكيك "التاريخانيّة". وقد ذكر الشيخ الغزالي نظام الغنائم كمثال على هذه "الوسائل المتغيّرة"(202). ومؤخراً، توسع الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ فيصل مولوي في أهمّيّة "التفرقة بين الوسائل والمقاصد، وقدّما في أثناء محاورات المجلس الأوروبّي للإفتاء والبحوث تطبيقاً لنفس الفكرة المذكورة على كون رؤية هلال رمضان وسيلة لمعرفة بداية الشهر لا غاية مقصودة بحدّ ذاتها، ومن هنا استنتجا أنّ الحسابات ستكون في عصرنا هذا أفضل وسيلة لتحديد بداية الشهر(203). وكان الشيخ القرضاوي قد طبّق نفس الفكرة على جلباب المرأة المسلمة المذكور في سورة الأحزاب، والذي اعتبره وسيلة لتحقيق مقصد العفّة وليس مقصوداً في حد ذاته(204).

(London: Muslim Information Centre, 2000), p.29

وناقشته في ذلك وأقنعني في محاورة شفهيّة، الخرطوم، السودان، آب/أغسطس 2006.

(200) غارودي، روجيه. **الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نهضة المسلمين**، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة: الدار العالميّة للكتب والنشر، 1999)، ص70، 119.

(201) Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," p.250.

(202) الغزالي. **السنة النبوية**، مرجع سابق، ص161.

(203) محاورة شفهيّة، سراييفو، بوسنة، أيار/مايو 2007، ضمن الجلسة النظامية الثامن عشرة للمجلس الأوربي للفتوى والبحوث.

(204) راجع مقال القرضاوي في: العوا، محمد سليم (محرراً). **مقاصد الشريعة الإسلامية**: =

وأعتقد أن فكرة "التفريق بين الوسائل والمقاصد" تفتح الباب لمجموعة واسعة من الاجتهادات الجديدة والجذريّة في الفقه الإسلاميّ. فقد طرح الشيخ طه العلواني مثلاً "مشروعاً للإصلاح" في كتابه **قضايا التفكير الإسلاميّ المعاصر**، توسّع فيه حول طريقته الخاصّة في "التفريق بين الوسائل والمقاصد". لنوضّح فيما يلي كيف طبّق الشيخ العلواني هذه المقاربة على قضيّة تساوي الجنسين (كما ورد في النسخة المنشورة بالإنجليزية):

> كان القرآن الكريم قد نقل الناس في عصر نزول الوحي إلى ميدان الإيمان على أساس من التساوي المطلق بين الجنسين. لعلّ هذه الحقيقة من حقائق الدّين بحدّ ذاتها، أكثر من أيّة حقيقة أخرى، تمثّل ثورة في التفكير قد لا تقلّ عن إدانة الإسلام للشرك. لقد كان من الضروريّ بالنسبة للمجتمع الإسلاميّ الأوّل، وهو الذي يحمل في ذاكرته من بيئة الجزيرة العربيّة عادات ومواقف وتقاليد، من الضروريّ إحداث مثل هذه التغيّرات على مراحل، وذلك حتى يتمكّن المجتمع من التكيّف معها ... لقد قصد القرآن الكريم من خلال وضع الأسس لدور المرأة في الشهادة على العقود، في عصر لم يكنّ لهنّ دور يذكر في مثل هذه الأمور، أن يجعل المرأة بطريقة عمليّة شريكة في الحياة. . . إنّ قصده هو أن ينهي المفهوم التقليديّ عن النساء، وذلك بأن جعلهنّ جزءاً ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: 282]. لقد كانت قضيّة الشهادة مجرّد وسيلة إلى غاية، أو طريقة عمليّة لتأسيس فكرة المساواة بين الجنسين. بينما ظهر من خلال تفسير المفسرّين لـ ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282] من وجهة نظر مبنيّة على فرضيّة أن تقسيم الشهادة إلى نصفين في حالة المرأة يتّصل بطريقة ما بعدم كون المرأة مكافئة للرجل. لقد ظهرت هذه الفكرة عند المفسرّين المحدثين كما ظهرت عند القدماء، ممّا أدّى أن يستمرّ أجيال كثيرة من المسلمين، يقودهم التقليد، في التمسك بهذا الفهم الخاطئ. لا ريب أنّ المواقف التي تولّدت عن هذا الفهم الخاطئ امتدت بعيداً وراء الدائرة الفقهية. .(205).

= **دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006) ص117-121.

(205) Taha Jabir al-Alwani. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005, p.164-166.

إنّ المقاربة التي ذكرناها هي مقاربة ما بعد حداثيّة، فقط من حيث أنّها تربط النصوص بظروفها التاريخيّة، غير أنّ إشارتها إلى النصوص على أنّها مصدر إلهي للأحكام، حتّى بمعنى كون بعض تلك الأحكام وسائل إلى غايات هو تأويل حداثيّ (وإن كان جذريّ المقاربة).

العقلانيّة الجديدة

يتبنّى العقلانيون الجدد مقاربة تؤرخ التشريع الإسلاميّ نفسه، ويرجعون إلى المذهب المعتزلي -الذي عرف بإعلائه لمكانة العقل- كمرجع تراثي يستمدّون منه آراءهم[(206)]. ورغم أن المعتزلة كانوا قد اعتبروا العقل مصدراً مستقلّا للتشريع، بل أول دليل من أدلّة التشريع، وهو ما كنا قد شرحناه من قبل[(207)]، فإنّ الفرق بين العقلانيّين الجدد والعقلانيّين القدامى هو أنّ المعتزلة، كما مر في الفصل السابق، كانوا يطبقون أدلّة القرآن الكريم، والحديث الشريف، ومصادر التشريع الثانويّة الأخرى، بطريقة تشابه ما كانت تتبنّاه المذاهب التقليديّة[(208)]. ويقرّ المعتزلة بـ "سلطة النص" في القرآن الكريم كمصدر للتشريع يتبنّى العقل، لأنّهم رأوا أنه بالعقل يمكن التفريق بين الحسن والقبيح، ويمكن أن تثبت حجية القرآن الكريم، وكذلك حجية الأحاديث الشريفة والإجماع[(209)]. غير أنّ العقلانيّين الجدد أو المعتزلة الجدد يعطون "العقل" سلطة ما أسموه "بنسخ" النصوص[(210)]. هذا رغم أنّه بحسب فلاسفة ما بعد الحداثة، كدريدا وموسى، أن "العقل" هو أحد المفاهيم التي

---

(206) انظر مثلاً: Abu Zaid, *Al-Imam Al-Shafi* p.15, Arkoun, "Rethinking Islam Today," p.211, Hanafi, *Al-Turath Wal-Tajdid* p.45, Moosa, "Debts and Burdens," p.123.

(207) عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 4، ص174، عبد الجبار. **فضل الاعتزال**، مرجع سابق، ص139.

(208) سرحان. **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**، مرجع سابق، ص30.

(209) عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 4، ص174.

(210) أبو زيد. **الإمام الشافعي**، مرجع سابق، ص15؛ حنفي. **التراث والتجديد**، مرجع سابق، ص45.

تضعها الحداثة "في المركز"، والتي توجب إخضاعه للتفكيك لا إعطاءه كل هذا السلطان(211).

الدراسات النقدية القانونية

الدراسات النقدية القانونية هي حركة نشأت في الولايات المتحدة، تهدف إلى تفكيك النظم القانونيّة المعمول بها بقصد دعم سياسة الإصلاح النفعي (البراغماتي)(212). ويتوجّه التفكيك في هذه الحركة إلى تلك المواقف المرتبطة بـ "السلطة" التي وضعت القانون وأعطته شرعيته(213). ولقد انضمّ العديد من الفلاسفة والنشطاء السياسيّين من مختلف التوجّهات إلى حركة الدراسات النقدية القانونية، كأنصار حقوق المرأة ومنظّري مناهضة العنصرية باختلاف أشكالها. وقد استخدم عدد من الباحثين في الدراسات الإسلاميّة طريقة الدراسات النقدية القانونية من أجل تحليل، بل تفكيك كلّ "السلطات" التي أثّرت على النظام التشريعيّ الإسلاميّ، بداية من "سلطة الرجل" إلى "سلطة القبائل العربيّة المهيمنة".

فمثلاً، انتقد أنصار "النسوية الإسلامية" -إن صح التعبير- أثر تفضيل الذكور على الإناث في العادات العربية على أنظمة القضاء والفتوى الإسلامية التقليديّة، بل على روايات الحديث الشريف التي تتعلّق بالنساء أيضاً(214). غير أنّه ممّا ينبغي ملاحظته أنّ مؤيّدي النسوية الإسلامية ما بعد الحداثيّة يتبنّون مقاربة مختلفة عن غيرهم من أنصار النسوية ما بعد الحداثيّين عموماً. فبينما يقوم ما بعد الحداثيّين الآخرين من أنصار حقوق المرأة بتفكيك نظام التضاد الثنائيّ، أي نقد ورفض كل الفروق بين الذكر والأنثى أصلاً(215)، نرى أنصار

---

(211) Powell, *Postmodernism* p.101. ويتبنى موسى نفس الرأي في "الأدبيّات Poetics".

(212) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.67.

(213) المرجع السابق.

(214) انظر مثلاً: Mernissi, *The Veil and the Male Elite* p.53, Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* p.53.

(215) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* pp.148-49.

المرأة المسلمين يركّزون بالتحديد على نتائج "الصراع" التاريخيّ بين الرجال المسلمين والنساء المسلمات دون رفض للفروق "الطبيعية" بين الرجال والنساء.

ينتقد كلا الحداثيّين المسلمين وما بعد الحداثيين المسلمين من أنصار المرأة أثر الصراع التقليدي بين الرجل والمرأة على سلطات التشريع التقليديّة، مثل الفقهاء والأئمة في كل المذاهب(216). غير أنّ ما بعد الحداثيّين المسلمين من أنصار المرأة يختلفون في هذا الشأن في أنهم يشملون في نقدهم نفس "سلطة النص" التي تتمثّل في القرآن الكريم والنبيّ ﷺ(217). فهذه فاطمة المرنيسي مثلاً تنتقد بشدة كلّ حكم في الإسلام "يضع حدوداً على حرية المرأة في اتخاذ قراراتها،"(218) ولكنها لم تقتصر على الأحكام فيما يتّصل بعقد الزواج وأحكام الطلاق، بل نقدت بشدة انتساب الأطفال لآبائهم، وأحكام العدّة، وفهمها هي للحجاب، بل شمل نقدها حتى "تحريم البغاء"(219). (!)

ثم نجد تأويلاً لا يقلّ تطرّفاً، وإن اختلف في تفاصيله، يرى في نصوص القرآن والسنّة حين تتحدّث عن تنوّع "ألوان" الناس كآية من آيات قدرة الله

---

(216) شحرور. **نحو أصول جديدة**، ص359، Keven A. Reinhart, "When Women Went to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments," in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Brinkley Messick, Mohammad Khalid Masud, and David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

(217) انظر مثلاً: Mernissi, *The Veil and the Male Elite* pp.46-49,53, Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* pp.21-22.

(218) المرنيسي، فاطمة. **ما وراء الحجاب**، ط1 (دمشق: دار حوران، 1997)، ص170.

(219) المرجع السابق، ص63، 76، 81، 147؛ غير أنّ منهج مرنيسي في كتابها **الحجاب والنخبوية الذكورية** (*The Veil and the Male Elite*) مختلف، لأنه يقع في نطاق ما يمكن أن نسمّيه "إعادة التأويل الحداثي" وليس "التفكيكيّة الما بعد حداثيّة" التي سادت في كتبها الأخرى.

تعالى، يرى فيها إشارة إلى "التنوّع الطبيعي في أذواقهم الجنسيّة"[220]. ثم يؤول وصف القرآن الكريم لما أسماه "الفاحشة" التي كان يقترفها قوم لوط فيلوي معناها لتعني "سلوكاً عدوانياً تجاه ضيوفهم" وليس أيّ ذنب آخر يتعلق بالجنس[221](!).

ويتّضح للقارئ من هذه الأمثلة أنّ أصحاب هذه الطريقة يلوون أعناق المعاني التي لا تحتمل لياً في القرآن والسنّة باسم التأويل، حتّى يستبيحوا أعمالاً معيّنة، وإن كان تأويلهم هذا منافياً للمبادئ الإسلاميّة المستقرّة التي لا يختلف عليها مسلمَين، كتحريم اللواط والبغاء! فـ "التأويل المتطرّف" شأنه شأن "التأويل الاعتذاريّ" الذي عرّجنا عليه سابقاً، هو مجرّد أداة لتبرير مفاهيم مسبقة معيّنة. غير أنّ نقدي هنا لمثل هذا التأويل الأعوج لا يعني على الإطلاق أنني أدعم أيّ نوع من العنف المنظّم أو غير المنظم ضدّ أصحاب هذا الرأي. فالحكم على عمل ما على أنّه "معصية" شيء، والاضطهاد أو حتى العقوبة المدنية على الجرائم هو شيء مختلف تمام الاختلاف!

لقد تبنّى بعض العلماء الآخرين طريقة الدراسات النقدية في سياق التشكيك بالدوافع السياسيّة للقبائل العربيّة القويّة، مثل قريش وبني أميّة، فيما يتّصل بأحكام فقهيّة وأصوليّة معيّنة. فمثلاً رأى الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابة عن الإمام الشافعيّ في أصول الفقه الإسلاميّ رغبة تاريخيّة لدى قبيلة قريش في "تحويل تقاليدها وتراثها إلى نوع من الوحي"[222]. وتساءلت الدكتورة باتريشا كرون بدورها عن أثر الخلافة الأمويّة القويّة في تشكيل الفقه

---

(220) Omid Safi, ed, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2003) p.197-203.

(221) المرجع السابق، ص217.

(222) Abu Zaid, *Al-Imam Al-Shafie* p.44. وانظر آراء معارضة لذلك (من وجهة نظر التقليديّين الجدد) في: A. K. Ali, "Al-Shafie's Contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Work Jimaa Al-'Ilm (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1996), A. H. Othman, "Shafie and the Interpretation of the Role of the Qurand the Hadith" (Ph.D. diss, St. Andrews, 1997), A. S. M. Shukri, "The Relationship between and Khabar in the Work of Al-Shafie" (Ph.D. diss, St. Andrews, 1999).

تاريخياً[223]. ولكن يجدر بالذكر أن الدكتور وائل حلّاق قد عارض هذا الاتجاه بقوّة[224]، وكتب الدكتور عبد المجيد الصّغير تحليلاً مطوّلاً ليثبت رأياً مخالفاً لكرون، إذ أثبت بروايات تاريخية عديدة أنّ الإمام الشافعيّ وغيره من الفقهاء قد طرحوا أصول الفقه الإسلاميّ "ليحموا الفقه" من الأهواء والمصالح الفرديّة للسلطة الحاكمة، وخاصّة الأمويّين، وليس العكس[225].

دراسات ما بعد الاستشراق

أسّست دراسات ما بعد الاستشراق لتدعم أصواتاً كانت في السابق مهمّشة من قبل الاستعمار الغربيّ، وبقصد أن "تنفي دعاوى الغرب حول تفوّقه الثقافيّ والعرقيّ"[226]. وكان الدكتور إدوارد سعيد، حين بنى على فكرة الفيلسوف فوكو حول العلاقة بين أشكال المعرفة والقوة، رائد هذا الميدان بل مؤسس دراسات ما بعد الاستشراق أو "ما بعد الاستعمار"[227].

ثم تبنّى عدد من الباحثين مقاربة ما بعد حداثيّة للدراسات الإسلاميّة من منظور ما بعد الاستشراق[228]. كان القصد من هذا التوجّه تفكيك "قوى العولمة وفرض التجانس" الغربيّة[229]، وسعي الغربيّين إلى "إسقاط عيوبهم

---

(223) Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, *Cambridge Studies in Islamic Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

(224) Wael Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Fall/Winter) (2003).

(225) الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصوليّ وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ط1، دراسات إسلاميّة (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994)، ص21-28.

(226) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.299.

(227) المرجع السابق، ص67، وانظر أيضاً:
Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

(228) انظر مثلاً موسى، روبنسون، ستيوارت، بيسكاتوري، ساردار، حسان، موغيسي، وحلّاق، كمصادر لما يلي.

(229) Moosa, "Introduction," p24.

هم على الآخرين"[230] و"فرضيتهم المسبقة أنّ الغرب هو مركز العالم"[231] و"اعتبارهم تقليد الغرب مرادفاً للمعاصرة"[232]، وعرضهم للحياة الإسلاميّة السياسيّة والاجتماعيّة على أنّها "دين لا عقلانيّ"[233] وأنّ الغرب قام مؤخّراً "بنشر فكرة ما يسمّى "التهديد الإسلاميّ للحضارة الغربيّة"[234]. ويدعو أتباع حركة ما بعد الاستعمار من الغربيين إلى الاحتفاء "بالفروق التي تمثلها ثقافة الآخر عن ثقافتنا"[235].

وظهر أثر دراسات ما بعد الاستشراق الواضح أيضاً في نقد بعض الباحثين لتوجّهات الاستشراق في بحثه للفقه الإسلاميّ، والذي ينطلق من "أوهام وتحيّزات جذريّة حول الثقافات الإسلاميّة"[236]. إذ يفترض مسبقاً أن "العقيدة الإسلامية أقلّ ما يقال فيها أنّها مدينة إلى حدّ بعيد للتراث الدينيّ للثقافات التي تولّدت عنها الحضارة الغربيّة، وأسوأ ما يمكن أن يقال عنها أنّها لا تكاد تزيد عن كونها نسخة مكرّرة عن تلك التقاليد"[237]. ويمكن للمرء إذا أراد أن يجد أمثلة نمطيّة لهذه التوجّهات التي تبنّاها المستشرقون، والتي تخلّى عنها الأكثريّة الساحقة من المستشرقين الجدد اليوم، أن يرجع إلى

---

(230) Robinson, *Islam* p.230، وانظر أيضاً: P. J. Stewart, *Unfolding Islam* (Reading, U.K: Garnet Publishing, 1994) p.95.

(231) حنفي، حسن. "مقاصد الشريعة وأهداف الأمّة"، المسلم المعاصر، رقم 103 (2002): ص100.

(232) طارق البشري. **ماهية المعاصرة** (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص13.

(233) Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* p.56.

(234) Ataullah Bagdan Kopanski, "Orientalism Revisited: Bernard Lewis' School of Political Islamography," *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000): vol.8, p.133.

(235) Inayatullah, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* p.123, Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* p.52, Moosa, "Introduction," p24.

(236) Hussein Hassan, "Book Review: Islamic Law and Culture 1600-1840 by Haim Gerber," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2001): p.203.

(237) Hallaq, "The Quest for Origins." Mohammad al-Azami, *On Schacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University and John Wiley, 1985)..

كتابات جولدزيهر، وشاخت، وجب في كتاباته المبكّرة[238].

وختاماً لهذا الفصل نقول: لقد تحدّت توجّهات ما بعد الحداثة نحو دراسة التشريع الإسلامي كلا التوجّهين: التقليديّ والحداثي، إذ طرحت نقداً وتساؤلات مهمة حول السلطة التي ادعتها بعض المصطلحات والمذاهب والفقهاء والزعماء السياسيّين على مدار التاريخ الإسلامي. لكنّ ما بعد الحداثة، رغم ما ادّعته من حرب على "التضادّات الثنائيّة"، تميل هي نفسها إلى التفكير بمنهجية التضادّات الثنائيّة، وإلى الاختزال وأحاديّة البعد.

وسوف يقوم الفصل التالي بإعادة النظر في نقد ما بعد الحداثة، والذي عرضناه في هذا الفصل، وسوف نحاول تطوير فكرة النقد الجذريّ إلى منهجية "متعدّدة الأبعاد" و"كليّة". وسوف يقوم الفصل التالي، أيضاً بناء على تحليل النظريّات التاريخيّة والمعاصرة للفقه الإسلاميّ، والتي عرضناها في الفصلين الماضيين، سوف يقوم بطرح رؤية منظوميّة لنظريّة التشريع الإسلاميّ، ويعرض اقتراحات محدّدة لتعزيز "انفتاحها" و"مقاصديّتها". وسوف تبني النظريّة المطروحة على التحليل الذي قدمناه إلى الآن للمصادر، والدلالات، والأدلّة في النظريّات الأصولية التاريخيّة، ولكنها سوف تبني كذلك على تراث المذاهب الفقهيّة التي تبنّاه التقليديّون، وعلى إعادة التفسير التي تبنّاها الحداثيّون، بل على النقد الذي طرحه ما بعد الحداثيّين أيضاً.

---

(238) H. A. R. Gibb, *Islam: A Historical Survey*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, without date) pp.25-27, Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras an Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981) pp.7-13, Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Comparative Legislation and International Law* 32 (1950), Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1982) p.22.

الفصل السادس

مقاربة منظوميّة لنظريّات التشريع الإسلاميّ

نظرة عامة

كيف يمكن لمقاصد الشريعة أن تقوم بدور فاعل في مناهج الاجتهاد الفقهي؟ كيف يمكن لسمة الغائية المنظومية أن تُوظَّف "لمَقصَدة" الفقه؟ كيف يمكننا أن نفيد من اقتراح "فلسفة المنظومات الإسلاميّة" في نظرية التشريع الإسلامي حتى يتوفّر للفقه الإسلاميّ صفة "التجدد" و"الحياة"؟ كيف يمكن لمقاربة منظوميّة لنظريات التشريع الإسلامي أن تفيد من سمات فلسفة المنظومات مثل سمة المعرفيّة والشموليّة وتعدّد الأبعاد والانفتاح؟ كيف يمكننا أن نتلافى جوانب النقص في النظريّات التقليديّة، والحداثيّة، وما بعد الحداثيّة، والتي عرضنا لها في الفصول السابقة؟

يحاول هذا الفصل أن يجيب عن هذه الأسئلة من خلال مقاربة منظوميّة لأصول الفقه الإسلامي:

- يميّز هذا الفصل المجالات المحدّدة التي يمكن لفلسفة المنظومات أن تسهم في تطوير الأصول فيها.
- نستدعي في هذا الفصل سمات المنظومات التي سبق أن عرضناها في الفصل الثاني، وهي المقاصديّة، والإدراك البشري، والشموليّة، وتعدد الأبعاد، والانفتاح.
- وسنطرح أخيراً طرقاً لتفعيل تلك السمات في المناهج الأصوليّة للفقه الإسلاميّ.

6-1 حول إعطاء الشرعيّة لكلّ "الإدراكات"

هل الاجتهاد "وحي"؟

معنى الفقه عند الفقهاء هو أنّه "الفهم"[1]، وأنّه "تصوّر"[2]، وأنّه "إدراك"[3]. ولكنّ الآراء والفتاوى الفقهيّة كثيراً ما يشار إليها على أنّها "حكم الله". وهذا الكتاب قد بيّن في سياقات وأماكن مختلفة أنّه رغم حقيقة أنّ نصوص الكتاب الإلهي والسنّة التشريعية وحي من السماء، فإنّ فهم الكتاب والسنّة يخضع لفهم الحياة ورؤية العالم عند المفسّر أو الفقيه. ولكن يلاحظ أنّ التأويلات البشرية واجتهادات الناس في القرآن والسنّة كثيراً ما تعرض على أنّها "أمر الله وحكمه"، وهذا تعسف مقصود غرضه تحقيق رغبات عدد قليل ولكنه متنفّذ من ذوي السلطان[4].

يضاف إلى هذا أن نتائج الاجتهاد كثيراً ما تعتبر جزءاً من "الوحي"، مع أنّ نفس تعريف الاجتهاد وشرعيّة طرقه تخضع لتنوّع كبير من الآراء والاختلافات البشرية، وهذا ما عرّجنا عليه من قبل. ومن أوضح الأمثلة على ذلك موضوع الإجماع: فرغم التفاوت الكبير في الآراء حتى حول تعريف الإجماع نفسه، كما أوضحنا، فإنّ كثيراً من الفقهاء من القدماء والمحدثين على حد سواء، يعتبرون الإجماع "دليلاً قطعيّاً كالنصّ"، وأنّه "دليل نصبه الشارع"، بل عدّوا ردّ الإجماع كفراً، فقالوا: "جاحد الإجماع كافر"[5]. ويعرف كل قارئ له خبرة بكتب فقهنا التقليديّة أنّ الفقهاء كثيراً ما يدّعون الإجماع في أحكام هي عرضة لخلاف واضح ومعروف، وذلك بغية الانتصار لرأي ما.

فمثلاً، قد راجع ابن تيميّة كتاب ابن حزم عن مراتب الإجماع في كتاب

---

(1) ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 13، ص113.

(2) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 1، ص39.

(3) الحاجّ. **التقرير**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص26.

(4) انظر مثلاً: El-Fadl, *Speaking in GodName*.

(5) انظر مثلاً: الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3 ص158؛ السيوطي، وجلال الدين. **الدرّ المنثور** (بيروت: دار الفكر، 1993) المجلد 3، ص86.

سماه: **نقد مراتب الإجماع**. وذكر ابن تيميّة أن ابن حزم نقل عدداً من الأمثلة التي لم يكن الفقهاء دقيقين في ادّعائهم وجود الإجماع حولها، وذلك في معرض خوضهم في مواضيع اجتهاديّة، دون ملاحظة منهم لتعدّد الآراء حول الموضوع الذي يبحثونه وبالتالي بطلان دعوى الإجماع. وذكر ابن تيمية أن من ذلك مثلاً: دعوى الإجماع على أن من ينكر الإجماع مرتد، ودعوى الإجماع على عدم جواز إمامة النساء للرجال في الصلاة تحت أي ظرف، بل ودعوى الإجماع على أن الجزية مقدارها أربعة دنانير ذهبيّة![6]

ولكن يبدو لي أنّ الإجماع ليس "مصدراً من مصادر التشريع" كما يقال، بل هو مجرّد آليّة لتجميع الآراء، أو لنقل بلغة اصطلاحيّة معاصرة إنّه آلية لاتّخاذ قرار جماعيّ. غير إنّ الإجماع استخدم (أو أسيء استخدامه بالأحرى) من قبل بعض الفقهاء المتأخرين حتى يحتكروا الفتوى ويقصروها على نخبة يريدون لها المركزيّة وتهمش الآخر، بحسب مصطلح ما بعد الحداثة. ولكنّني أوافق الحداثيّين الذي قالوا إنّ مبدأ الإجماع يمكن استخدامه اليوم "كآليّة للتوصّل إلى فتوى جماعيّة،"[7] وخاصّة في وجود "التقنية الحديثة والتواصل الآني بين أطراف العالم"[8]. وأوافق من جانب آخر على مقترحات أخرى تحاول تطوير الإجماع ليصبح شكلاً من أشكال الرأي العام بهدف "المشاركة المجتمعيّة في أمور الدولة"[9].

ومن ناحية أخرى اعتبر بعض الفقهاء أنّ طريقة الاستنباط الاجتهادية المسمّاة بالقياس هي طريقة تستمدّ حجيتها من الوحي. واستدّلوا على ذلك بأنّ: "تشبيه فرع بأصلٍ هو تشبيه الشارع" (أي هو تشبيه من الله تعالى وليس قياس البشر)[10]. لذلك، فإنّه حتى في الحالات الواضحة من الاجتهاد عن

(6) راجع: ابن تيمية، أحمد. **نقد مراتب الإجماع**، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1998).

(7) سلطان. **الحجّية**، مرجع سابق، ص100.

(8) Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press ltd, 2004) p.47.

(9) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص207.

(10) انظر مثلاً: الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص158.

طريق القياس، يعتبر الفقهاء أنفسهم "متحدثين باسم الله تعالى"[11]. ومثل هذا التفكير "مصيبة" كما قال جارودي، حين: "تضيع الحدود بين كلام الله تعالى وكلام البشر"[12].

التفريق بين ما هو وحي وما هو "إدراك"

تبنّى مجموعة من الفقهاء، يعرفون في الكتابات الأصولية باسم "المصوّبة"، تبنّوا الرأي القائل أنّ الأحكام الشرعية هي ما يغلب على ظن المجتهدين أنه الصواب حين يستدلون بالنصوص. ومثل هذا التحديد يفرّق تفريقاً بيّناً وضروريّاً بين آراء البشر والنصّ الموحى[13]. كما أنّ المصوّبة توصّلوا فيما يخصّ الآراء الفقهيّة إلى أنّها بالرغم من تضاربها تعبر كلها عن الحقّ، وأنّها كلّها صواب[14]. بل مضت "المصوّبة" إلى أبعد من هذا حين صرّحوا أنّ "الحقّ يتعدّد"[15] وهي فكرة أثّرت فيما بعد على "الفلسفة الغربيّة" في القرون الوسطى من خلال تأثير ابن رشد[16]. إنّ الفقهاء الذين كثيراً ما تبنّوا مثل هذا الرأي كانوا من فريق الفقهاء الفلاسفة، مثل أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر بن العربي، وأبي حامد الغزالي، وابن رشد، وعددٍ من

---

(11) El-Fadl, *Speaking in God's Name*, p.275.

(12) جارودي. **الإسلام**، مرجع سابق، ص103.

(13) الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص412؛ الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، المجلد 1، ص140.

(14) انظر مثلاً: ابن حجر، أحمد. **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بدون تاريخ)، المجلد 3 عشر، ص320؛ الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 1، ص28؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 3، ص259؛ الجويني، عبد الملك. **البرهان في علوم القرآن**، ط4 (المنصورة، مصر: الوفاء، 1997)، المجلد 2، ص868.

(15) البخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، المجلد 4، ص27.

(16) انـظـر: Nicholas Rescher, *Arabic Logic*, ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967) vol.4, p.526؛ ابن رشـد، الوليـد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتّصال** (ترجم ضمن مجموعة: أعمال ابن رشد، ترجمة محمد جميل الرحمن) (إيه جي ويدجري، 1921 [جرى اقتباسه في 18 كانون الثاني/يناير، 2005]؛ من موقع www.muslimphilosophy.com .

المعتزلة، مثل أبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هاشم. وقد عبّر الغزالي عن نظرتهم هذه بقوله: "حكم الله هو ما يغلب على ظن الفقيه أنّه صواب"[17]. غير أنّ الغزالي استثنى الأحكام التي "ثبتت بالنصّ"[18]. وكنّا قد أوضحنا من قبل كيف أنّ "النصّ" يمكن أن يحمل عدداً من التأويلات والمضامين، وهذا يجعل كلّ الأحكام راجعة -فيما يبدو لي- إلى "ما يغلب على ظن الفقيه أنّه صواب".

أمّا مقاربة الفقه من وجهة المنظومات فإنّها تعني النظر إلى الفقه على أنّه "منظومة" بالمعنى الأنطولوجي للتعريف، أي الذي يتعلّق بنظريّة الوجود. ومن هنا، فإنّ تطبيق سمة "الطبيعة الإدراكيّة للنّظم" ستقودنا إلى نتيجة مماثلة لما توصّلت إليه "المصوّبة"، أي أنّ الحكم هو ما يحكم الفقيه بإدراكه البشري أنّه أقرب شيء إلى الصّواب، وذلك يستوجب أنّ مختلف الآراء الفقهيّة كلّها تعبير صحيح عن الحقّ (أو وجوه مختلفة من الحقّ نفسه)، وأنّها كلّها صحيحة.

وحتّى نميّز بشكل سليم ما هو وحي ممّا هو فقه أو إدراك، فإنّ الشكل 6-1 يطرح من جديد العلاقات بين الفقه والشريعة والعرف والقانون، وهي علاقات سبق أن عرضناها في الشكل 3-1. غير أنّ الشكل الجديد يعتبر "الطبيعة الإدراكيّة" للمنظومات البشريّة، ومنها الفقه. ولذلك فإنّ الفقه نقل هنا من مجال "المعرفة الموحاة" إلى مجال "الإدراك البشريّ للمعرفة الموحاة". والقصد من هذا وضع تمييز واضح بين الشريعة والفقه، ممّا يعني أنّه ليس هناك من رأي فقهيّ يتعلق بالمسائل العملية يستحقّ أن يطلق عليه "مسألة عقيدة" بصرف النظر عن مقدار ثبوته، ودلالته، و"الإجماع" الذي بني عليه، أو القياس الذي استخدم في التوصّل إليه.

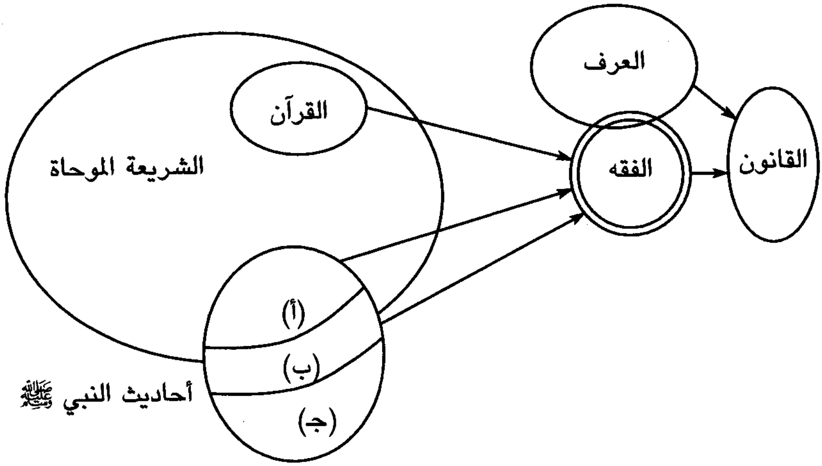
يضاف إلى هذا أنّه، بناء على التمييز بين أصناف تصرفات النبيّ ﷺ من حيث مقاصدها، فإنّ جزءاً من السنّة النبوّية نقل خارج دائرة "الوحي" وهناك

---

(17) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص252.

(18) المرجع السابق.

جزء آخر يجب أن يقع في "الجزء الحدودي" على محيط الدائرة، وهذا تعبير من مصطلحات نظرية المنظومات(19). وهذا الجزء الحدودي هو القسم من تصرفات النبيّ ﷺ الذي عالج حالات خاصة كالقضاء والإمامة، وهو ما بيّنه القرافي وابن عاشور كما مر، وهو بهذا يقع على الحدّ بين الوحي والأحكام البشرية المحض.



الشكل 6-1: الفقه وجزء من سنّة النبيّ ﷺ نُقلا هنا من تصنيف "الوحي" إلى كونهما تعبيراً عن "الإدراك البشري للوحي"

لهذا فإنّ أحاديث النبيّ ﷺ تصنّف تحت واحد من الأصناف الثلاثة التي تظهر في الشكل 6-1، أي (أ) و(ب) و(ج)، بحيث أن الصنف (ج) الذي يتعلق بالخصوصية البشرية للنبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل في مجال الشريعة أصلاً.

---

(19) جاسر عودة، أطروحة الدكتوراه بجامعة ويلز: Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach Based on Maqâsid al-Sharî'ah. Ph.D. Thesis. Department of Theology, Religious and Islamic Studies, University of Wales, Lampeter, UK, 2008.

(أ) الأحاديث في هذه الفئة هي نقل النبيّ ﷺ المباشر للرسالة السماويّة، وهي ما سمّاه القرافي "التصرّف بالتبليغ".

(ب) والأحاديث في هذه الفئة اجتهادات صحيحة ولكنها ذات أغراض محدّدة مرتبطة بالحالات الراهنة، وليست نقلاً مباشراً للرسالة السماويّة. فالأحاديث من هذه الفئة يجب أن تفهم وتطبّق فقهاً في سياق مشابه للسياق الأصليّ.

(ج) أمّا الأحاديث في هذه الفئة فتقع في مجال الحياة البشريّة المعتادة وما يتّخذ النبيّ ﷺ من قرارات بشأنها، أو يتصّرف حيالها، وهي ما وصفه ابن عاشور على أنّه حال "التجرد من الإرشاد"، على حد تعبيره.

من ناحية أخرى، فإنّ الشكل 6-1 يشير إلى أنّ التقاطع بين العرف والفقه يجب أن يفهم على مستوى أعمق من اعتبار العرف في بعض الشكليات واللهجات عند تطبيق الأحكام الشرعية. وسيأتي فيما بعد مبحث يفصّل العلاقة بين الفقه والعرف على ضوء مقصد العالمية في الفقه الإسلاميّ، وهو ما طرحه ابن عاشور في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**. فالفقه ينبغي أن يستوعب، من الناحية العمليّة، العرف الذي يحقّق مقاصد الشريعة، حتى إن كان هذا العرف مختلفاً عن دلالة ظاهر النصّ. والفصل الحالي سوف يتوسّع كذلك في معنى العرف في ضوء "رؤية العالم". أخيراً فإنّ كلا العرف والفقه يجب أن يساهما في صنع مواد القانون، على أن يبقى المجال أمام المشرّعين مفتوحاً في تحويل الأعراف أو أحكام الفقه إلى قوانين مفصّلة يجري وضعها بحيث تكون أنسب للمجتمع وحاجاته، لا أن تنقل الأحكام الفقهيّة من مذهب ما، أو متطلبات الأعراف كما هي، لتكون هي القانون، إلا بعد نظر وتدقيق.

6-2 نحو تحقيق سمة الكليّة في التشريع

"ظنّية" الأدلّة الفرديّة

لاحظ عدد من الفقهاء قصور المقاربة الاختزاليّة التجزيئيّة التي تتبنّاها بعض المناهج الأصوليّة. غير أنّ انتقادهم للأدلة التجزيئيّة إنما كان مبنيّاً على

"ظنّيّتها" الأصلية، بعكس "اليقين" أو "القطع" الذي هو الطرف المقابل في هذه المزدوجة بين الأدلة التجزيئية والكلية. وكان الإمام فخر الدين الرّازي قد لخّص في كتابه حول أصول الفقه الأسباب المختلفة التي ذكرها العلماء التي تجعل "دليل الخطاب" في النصّ -أي نص- لا يزيد عن كونه "ظنّيّاً"[20]. فلنورد هنا ملخّصاً للأسباب التي أوردها الرّازي لظنية الاستدلال بنص واحد لا ثاني له على أي مسألة من المسائل:

1 – من المحتمل أنّ الحكم الذي يستخلص من نصّ واحد يكون مقيّداً بظروف معيّنة، قد تكون خفيت عنا.

2 – من المحتمل أن يكون التعبير في النصّ الواحد مجازيّاً ومعناه الحقيقي ليس مقصوداً.

3 – إنّ مرجعنا في فهم النصّ هم أهل اللغة، وهم عرضة للخطأ في بعض الكلمات والتعبيرات.

4 – إنّ النحو العربيّ نقل إلينا من خلال الشعر العربيّ القديم، وهذا الأخير نقل إلينا بطريق روايات الآحاد، وهذه الروايات ليست يقينيّة، لأنه حتّى الشعراء العرب أنفسهم قد يقعوا في أخطاء نحويّة.

5 – هناك احتمال أنّ واحدة أو أكثر من مفردات هذا النصّ الواحد تحمل أكثر من معنى.

6 – هناك احتمال أنّ واحدة أو أكثر من كلمات النصّ تعرّضت للتغير عبر الزمن والنقل، بشكل غيّر معناها الأصلي.

7 – هناك احتمال أنّ التعبير في هذا النص الوحيد له معنى خفيّ مقصود، ولكننا لم نفهمه.

8 – هناك احتمال أنّ الحكم الذي نستنبطه من نصّ الآحاد قد نسخ دون أن يكون هذا قد نمي إلى علمنا.

---

(20) الرازي، محمد بن عمر. **المحصول**، تحرير العلواني، طه جابر (الرياض: مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، 1400هـ) المجلد 1، ص547-573.

9 - هناك احتمال أن يكون الحكم الذي نستنبطه من نصّ آحاد يعارض حكم "العقل".

ويقول الرازي في هذه الحال إنّه إما أن الرواية أو حكم العقل قد تعرضا لخطأ ما. ثم أضاف أنّ العقل هو الأداة التي نرجع إليها لنتأكد من صحّة الحديث الشريف نفسه، ممّا يعني أنّ للعقل الأولويّة. لهذا فإنّ علينا الاعتماد على العقل اليقيني في مثل هذه الحالات، وليس الأدلّة اللغوية الظنية التي نجدها في الحديث الشريف الوحيد المروي في المسألة.

ولعلي أضيف الاحتمالات التالية للاحتمالات التسعة المذكورة:

1 - هناك احتمال أنّ نصّ الآحاد قد يتضمّن معنى "يناقض" المعنى الذي تتضمّنه نصوص آحاد أخرى، وقد حدث هذا في نسبة غير قليلة من النصوص، وقد كان الانطلاق من هذه الحقيقة إلى موضوع ثريّ هو موضوع "التعارض" أو "الاختلاف".

2 - هناك طيف من احتمالات الخطأ في نقل أحاديث الآحاد بدقة، وهي الأحاديث التي تشكّل الأكثريّة العظمى من الحديث الشريف.

3 - هناك طيف من احتمالات "التأويل" لأيّ نصّ واحد، وهو ما يؤثّر على طريقة تصوّرنا لمعانيه ودلالاته.

لقد أسهمت الخلفية الفلسفيّة للرازي في تقديره لعدم واقعية الزعم بالحصول على "اليقين" من خلال دليل لفظيّ واحد. غير أنّ اهتمام الرازي بـ "ظنّيّة" دليل الآحاد منعه من الانتباه إلى المشكلة الأهمّ التي ينطوي عليها الاستدلال بموجب دليل وحيد، ألا وهي مشكلة المنطق السببيّ الذي بني عليها ذلك الاستدلال.

محدوديّة "السببيّة" في النظريّات التقليديّة والحداثيّة

كنّا قد بينّا من قبل كيف أنّ الكلاميّين بحثوا في السببيّة في حقّ أفعال

الله تعالى، وأنّهم قسموا أفعال الله إلى "فعل خَلقي" و"فعل تشريعي"[21]. وكان موقف أكثر الفقهاء، من الأشعريّة والسلفيّة والظاهريّة، أنّ أفعال الله الخَلقيّة "فوق الأسباب" بينما أكّد بعضهم أنّ أفعال الله "التشريعيّة" لها علل، بحيث تدور الأحكام مع العلل. ومن جهة أخرى، اعتقد المعتزلة والشيعة والماتُريديّة بسببيّة كلّ أفعال الله تعالى. ولكن هذا الخلاف لم يؤثر في سيطرة التفكير "السببيّ" على كلّ المذاهب الإسلاميّة بكل تياراتها، وحتى اليوم.

وقد أكّد بعض الأصوليين على أهمّيّة ما أسموه "الدليل الكلي"، ولكنّ هذا الدليل الكلي لم يكن له أثر يذكر على المنهج الأصولي نفسه، إذ بقي ذلك المنهج مبنيّاً إلى حدّ بعيد على السببيّة سواء في مجال العقيدة أو مجال الفقه. فقد اعتبر الجويني مثلاً أنّ الرجوع إلى الكليات في الفقه الإسلاميّ، دليلاً على الأحكام، طريقة مقبولة، وسماها "القياس الكلّي"[22]. واعتبر الشاطبيّ أنّ أصول الفقه مبنيّة على "كليّات الشريعة"[23]. كما أعطى الشاطبي الأولويّة للقواعد الكليّة فوق آحاد الجزئيّات. وكان تعليله لهذا هو أنّ "الأحكام الجزئيّة يقصد بها أن تدعم القواعد الكليّة، والتي هي مقاصد الفقه التي يجب الحفاظ عليها"[24]. ونعود لنقول إنّ هذه الأفكار لم تؤتِ ثمارها في منهج الفقهاء والكلاميّين لأنه مبني أساساً على المنطق السببيّ.

من جهة أخرى بيّن الحداثيون الإسلاميّون الإشكالية العامة المتمثّلة في "المقاربات الجزئيّة والفرديّة للفقه الإسلاميّ"[25]. فقد حاول العلماء المعاصرون مثلاً، كما ذكرنا من قبل، أن يعالجوا "مشكلة الفرديّة" في فهم مقاصد الشريعة. من ذلك مثلاً أنّ الشيخ الطاهر ابن عاشور جعل الأولويّة

---

(21) حسن الشافعي. **الآمدي**، مرجع سابق، ص150.

(22) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، المجلد 2، ص590.

(23) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 1، ص29.

(24) المرجع السابق، المجلد 2، ص61.

(25) انظر مثلاً: الترابي، حسن. **التفسير التوحيدي**، ط1، (لندن: دار الساقي، 2004)، المجلد 1، ص25.

للمقاصد الاجتماعيّة فوق المقاصد الفرديّة، وأنّ الشيخ رشيد رضا أدخل إصلاح المجتمع وحقوقه في نظريّة المقاصد، وأنّ الشيخ طه العلواني أدخل في نظريّته للمقاصد مقصد العمران، وأنّ المقاصد المبنيّة على القرآن عند الشيخ يوسف القرضاوي هي مقاصد عامّة تهدف إلى بناء الأسرة الصالحة والأمة الصالحة[26].

غير أنّه بالرّغم ممّا قلنا فإنّه، نظراً إلى السقف الذي فرضته فلسفة القرن التاسع عشر على الحداثة الغربية، فإنّ الحداثة الإسلاميّة في القرن العشرين لم تستطع أن تتخلّص من الإطار التقليدي الكلامي المبني على السببيّة.

إلّا أنّ الحداثة الإسلاميّة أدخلت في اعتبارها مؤخراً تطبيقاً لمبدأ الكليّة في التفكير، وهو التفسير الموضوعي، وأبرز مثال عليه كتاب الشيخ حسن الترابي **التفسير التوحيدي**[27]. فقد أوضح الشيخ فيه أنّ الطريقة التوحيديّة أو الكليّة تستتبع عدداً من الطرق وعلى مستويات مختلفة: فعلى مستوى اللغة تستتبع التعامل مع اللغة القرآنيّة بحسب لغة المتلقّين للرسالة في وقت نزول الوحي. وعلى مستوى المعرفة البشريّة تستتبع مقاربة شموليّة لكل من عالمي الغيب والشهادة، بكلّ ما يشملان من مكوّنات وقواعد تحكمهما. وعلى مستوى المواضيع، تستتبع المنهجية التوحيدية التعامل مع المواضيع القرآنية بصرف النظر عن ترتيب الآيات، بالإضافة إلى ربط هذه المواضيع بحياة الناس اليوميّة. وعلى مستوى المدى فإنّها تشمل البشر بصرف النظر عن مكانهم وزمانهم، كما تستتبع قانوناً توحيدياً للأخلاق والرّوحانيّات في مقاربة كليّة شموليّة كذلك[28].

أمّا فلسفة المنظومات المعاصرة، فتطرح طرق تفكير تركيبيّة وتكامليّة وشموليّة مختلفة جذريّاً[29]. ويؤكّد فلاسفة المنظومات أنّ: "توسيعنا لعلاقة

---

(26) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، ص50؛ العلواني. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، القرضاوي. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟** مرجع سابق.

(27) راجع: الترابي. **التفسير التوحيدي**، **المقدمة**، مرجع سابق.

(28) المرجع السابق، ص20.

(29) Smuts, *Holism and Evolution* p. v.

السبب والنتيجة، والتي هي علاقة سطحيّة تنحصر في مفردتين، هي أن نحاول أن نُدخل في هذا التعريف سلسلة معقّدة من علاقات الأسباب والنتائج هي أقرب إلى تركيب هذا العالم، بالقدر الذي نعرفه عن العالم"[30].

ولكننا نجد في كتابات الفلسفة المنظوميّة أنّ منطق السببيّة المنتقد، ينتقد تبعاً له كلّ عقيدة ارتبطت به في فلسفة الأديان، مثل: "مفهوم بيركلي عن الله" و"مادّة الألوهيّة عند سبينوزا" و"لجوء ليبنيز إلى التناسق المسبق التصميم"[31]. ونفس النقد الذي يوجّهه منظّرو المنظومات يمكن أن ينطبق على منطق السببيّة في علم الكلام الإسلامي، بما يشمل الحجج المبنيّة على السببيّة التي طرحها الكلاميون[32]. ويشمل هذا النقد الحججَ والأدلّة الإيمانية التي طرحها الأئمة، كأحمد بن حنبل، وابن سينا، والرازي، والأشعري، وعبد الجبّار، والغزالي، والماتريدي، والآمدي، والشاطبي، وابن تيميّة، وابن رشد[33]، ثم محمّد عبده[34].

ويذكر فلاسفة المنظومات عدداً من المغالطات التي يمكن أن تكون حججاً تنقض التفكير السببي بناء على التفكير الكلي التكاملي. فقد ذكر كورزيبسكي مثلاً عدداً من تلك المغالطات في هذا الصدد، منها مثلاً "مغالطة إسناد النتيجة إلى سبب واحد رغم أن وراءه عدداً من الأسباب" و"مغالطة أنّه إذا كان لعامل ما دور، فإنّ العامل الآخر لا يكون له دور" و"مغالطة استنباط نتائج سلبيّة تنفي شيئاً ما من ملاحظات إيجابيّة تؤكد شيئاً آخر" و"مغالطة أنّ

---

(30) Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* p217.

(31) Smuts, *Holism and Evolution* p270-72.

(32) Gerard Jahami, *Mafhoom Al-Sababiyah Bayn Al-Mutakalimin Wal Falasifah: Bayn Al-Ghazali Wa Ibn Rushd*, 2 ed. (Beirut: Dar al-Mashriq, 1992) p.78-79.

(33) انظر مثلاً: الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 3، ص249؛ وابن رشد، الوليد. **تهافت التهافت**، تحرير سليمان دنيا، ط1 (القاهرة: دار المعارف، 1964) ص785؛ وابن القيّم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد 3، ص3؛ والطيّب. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق؛ والشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص6.

(34) عبده. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، ص26.

صفات الكائنات الحيّة يمكن تقسيم مصدرها إلى أحد صنفين، كلاهما مستقلّ عن الآخر، ألا وهما عامل الوراثة وعامل البيئة"[35].

غير أنّني أرى أنّه ليس ثمة ارتباط حتمي بين مفاهيم العقيدة والمنطق السببيّ إلا في عقول علماء الكلام الذين استخدموا "مبدأ السببيّة" لإثبات وجود الله -تعالى- والمسائل الأخرى في العقيدة. أي أنه إذا كان للمنطق السببيّ أن يتطور ليصبح منطقاً تكاملياً كلياً في العلم البشري والفلسفة البشريّة، فإنّ حجج العقيدة ستتطوّر مع المنطق ببساطة.

إنّ ما أطرحه هنا هو أنّ مفهوم الكليّة في فلسفة المنظومات يمكن أن يقوم بدور في تجديد الأطروحات الإسلامية المعاصرة، لا في الفقه الإسلاميّ وحده، وإنّما في علم الكلام كذلك. فنقول مبدئيّاً، وفي عناوين عريضة فقط، إن ما أطلق عليه المتكلمون "دليل الاختراع" سيعتمد في فلسفة منظومات إسلامية على استحالة وجود عمل دون قصد، بدلاً من أن يعتمد على استحالة وجود عمل دون سبب، وهو الدليل التقليدي الشائع. كما أنّ ما أطلق عليه المتكلمون "دليل الرّعاية" يجب أن يعتمد في فلسفة المنظومات الإسلامية على التوازن الدقيق المقصود به خدمة وسلامة الإنسان، سواء في المنظومات الحيّة أو غير الحيّة المسخّرة للإنسان، بدلاً من أن يعتمد على أدلّة الإمداد المباشر التقليدية. وكذلك ما أطلق عليه المتكلمون "دليل الوجود"، فإنّه يجب أن يرتكز في فلسفة المنظومات الإسلامية على التصميم المنظومي المتكامل في الكون، حسب ما صار معروفاً لدينا اليوم، بدلاً من أن يرتكز على دليل "المحرّك الأوّل"، بحسب التعبير التقليدي، والذي استخدمه مؤخراً الإمام محمّد عبده في آخر المحاولات التجديدية في علم الكلام.

3-6 نحو الانفتاح والتجدّد الذاتي

كنا قد شرحنا من قبل (في الفصل الثاني) أن أي منظومة يجب عليها،

---

(35) Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics,* Book I, p.5.

من أجل البقاء حية أن تحافظ على درجة من الانفتاح وتجديد الذّات. وهذا المبحث يطرح آليّتين من أجل تحقيق هذا الانفتاح والتجديد المطلوبين في الفقه الإسلاميّ. أولى هاتين الآليّتين أنّ تتغيّر الأحكام الفقهية بتغيّر رؤية العالم أو ما يطلق عليه الثقافة المدركة، وهو آليّة للانفتاح في منظومة الفقه الإسلاميّ. والآليّة الأخرى أنّ نعتبر "الانفتاح الفلسفيّ" آليّة مهمة لتجديد الذّات في منظومة الفقه الإسلامي.

تغيّر الأحكام بتغيّر الثقافة المدركة أو رؤية العالم

مصطلح رؤية العالم أصله الكلمة الألمانيّة (Weltanschauung) بمعنى النظرة إلى العالم[(36)]. ورؤية العالم هو "مجموعة مفترضات مسبقة نحملها في عقولنا حول تركيب العالم الأساسيّ"[(37)] وهو "إطار مرجعيّ مستمدّ من الخبرة الإنسانيّة"[(38)] و"منظومة الاعتقادات"[(39)]. وهكذا فإنّ فهم العالم هو ثمرة لعدد من العوامل تصوغ الإدراك البشريّ للعالم. ونورد فيما يلي أمثلة لنظريّات مختلفة تطرح مكوّنات رؤية العالم عند الإنسان.

1 - الله، والكون، والبشر، والحياة الآخرة، والمعرفة، والأخلاق، والتاريخ[(40)].

2 - الأسطورة، والعقيدة، والأخلاق، والطقوس، والمجتمع[(41)].

3 - العقائد، والمفاهيم، وأسباب الإحساس بالانتظام، والقيم الاجتماعيّة،

(36) David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) p. 2

(37) Sire, James W. *Naming the Elephant*. DOWNERS Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004 p.19-20.

(38) O. B. Jenkins, *What Is Worldview?* (1999 [cited Jan. 2006]); available from http:// orvillejenkins.com /worldview/worldvwhat.html.

(39) Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004) p.3.

(40) Sire *Naming*, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd ed. (Prentice Hall, 1999), p.19-20.

(41) المرجع السابق، ص4 من أرقام المقدمة.

والنماذج المتّبعة، والأوامر الأخلاقيّة[42].

4 - العالم الطبيعيّ، والأخلاق، والسياسة، والبيولوجيا، وعلم النفس، وأساليب البحث العلميّ، وعوامل أخرى كثيرة[43].

5 - الله، والإنسان نفسه، والطبيعة، والفضاء، والزمان[44].

وكل النظريّات السابقة تُظهر أنّ فهم العالم يصوغه كلّ شيء من حولنا، بدءاً من الدّين ومروراً بصورة الذات، والجغرافيا، والبيئة، ووصولاً إلى عالم السياسة، والمجتمع، والاقتصاد، واللغة. فاستناداً على مفهوم "الثقافة" بمعناها الواسع، تمثّل "رؤية العالم" ثقافة مدركة[45]. والثقافة المدركة هي إطار عقلي وإحساس بالحقيقة يرى الناس من خلالها العالم من حولهم ويتفاعلون معه.

ويعتبر العُرف أصلاً في منظومة الفقه الإسلاميّ التقليديّة، وهو يمثل أحد طرق تفاعل تلك المنظومة مع العالم المحيط بالإنسان. وقد تقرّر مبدأ من مبادئ أصول الفقه عند الحنفيّة وهو أنّ: "المعروف عُرفاً كالمشروط نصّاً"[46]، إذ يوجد اتّفاق بين مختلف المذاهب على هذا المبدأ على مستوى التطبيق في حال غياب نصّ خاص محدّد يمكن الرّجوع إليه[47]. والمقصود من اعتبار العرف هو التعامل مع ظروف وعادات بعض الناس التي قد تكون مختلفة عن العادات العربيّة، تلك العادات التي اعتبرها الفقهاء وبنوا عليها أحكاماً كثيرة[48]. غير أنّ التطبيق العمليّ للعرف في مجال الفقه التقليدي

---

(42) Jenkins, *What Is Worldview?*

(43) DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* p 5.

(44) عبد الفتاح، سيف. "رؤية العالم عند محمد عبده" ورقة قدمت أثناء الذكرى المئويّة للشيخ محمّد عبده، مكتبة الاسكندريّة، مصر، كانون الأول/ ديسمبر، 2005)، ص7.

(45) Sire, *Naming* p. 28, Naugle, *Worldview: The History of a Concept* p 29..

(46) انظر مثلاً: المجلّة. **مجلّة الأحكام العدلية**، عدد 43، 45. وانظر أيضاً: ابن عابدين، **الحاشية**، مرجع سابق، المجلد 4، ص556.

(47) سلطان. **الحجية**، مرجع سابق، ص620.

(48) فلوسي، مسعود بن موسى. **مدرسة المتكلّمين** (الرياض: مكتبة الرشد، 2004)، ص354.

محدود جدّاً. فالأمثلة المعتادة التي تذكرها كتب الأصول حول ما يخضع من الأحكام للعرف هي: قيمة المهر، والعملة التي تستخدم في البيع والشراء، وتغطية الرّجل رأسه أو عدم تغطيتها، واستخدامات لكلمات عربيّة مختلفة في لهجات مختلفة[49]. وواضح أنّ هذه الأمثلة التقليدية لا تعتبر تغير العرف إلا في نطاق محدود كله قد مضى من قرون.

وهكذا بقي الكثير من الأحكام الإسلاميّة مرتبطاً بالعادات العربيّة للقرنين أو القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، وضمن الحدود السياسيّة لتلك الفترة، وما كان فيها من بلدان وأطعمة ومصادر اقتصاديّة ونظام اجتماعيّ، أو بعبارة معاصرة: رؤية العالم لتلك الفترة.

من أمثلة ذلك أنّ شكل صدقة الفطر الذي يأخذ به الفقه التقليدي لا يزال يتمثل في الأطعمة المعروفة للعرب في القرن السابع الميلاديّ، كما وردت في الحديث الشريف، أي التمر، والزبيب، والشعير، والأقط[50]. ومثال آخر: لا يزال العديد من الأحكام "الشرعية" عند كثير من العلماء اليوم تنبني على أساس الحدود السياسيّة بين حدود دار الإسلام ودار الحرب التاريخية[51]. ومثال ثالث: في كلّ قوانين الأسرة المستمدّة من كتب الفقه لا تستطيع الفتاة المسلمة أن تتمّ عقد زواجها بنفسها إلا أن توكّل أباها أو أقرب أوليائها من الرّجال، وهي عادة عربيّة أيدها الإسلام ولكنه لم يحتّمها في كل الحالات - حسب بعض الآراء المعتبرة. ومثال رابع: لا يزال حكم الدية في حالات

(49) مثل كلمة "ولد" أو "لحم" والتي قد تعني "أولاد"، و"لحم البقر" أو "لحم البقر والطيور" بهذا الترتيب، وهذا بحسب المنطقة التي ينتمي إليها المتكّلم وبحسب لهجته.

(50) ذكر الحديث أيضاً "الأقط"، وهو نوع من الطعام لم يعد معروفاً في المطبخ العربيّ. فبحسب الزبيدي (القرن السادس عشر الميلادي): الأقط هو حليب ماعز أو حليب نوق يطبخ ثم يترك حتى يجفّ من أجل استخدامه في الطبخ؛ الزبيدي، محمد. **تاج العروس في جواهر القاموس** (بيروت: دار النشر، بدون تاريخ). يسمح كثير من العلماء "الحداثيين"، معتمدين عادة على المذهب الحنفي، بدفع قيمة مالية تعادل ثمن صدقة الفطر. غير أنّ التطبيق الظاهري لهذه الصدقة لا يزال هو السائد حالياً في بلاد مثل السعوديّة.

(51) ابن القيّم. **أحكام أهل الذمّة**، مرجع سابق، المجلد 2، ص728.

القتل الخطأ "على العاقلة" أي عشيرة المرء الذي اقترف القتل غير العمد[52]. وهو رأي معتمد حتى في البيئات التي تغير حالها واختفى تقريباً نظامها العشائريّ. ومثال خامس: ما زالت الأحكام المتعلقة بعقوبة القتل حين يكون الفاعل مجهولاً تحدّد بطريقة القسامة (وهي طريقةٌ من المسؤوليّة بحسب المنطقة، كما هو مقرّر عند الحنفيّة والزيديّة، ومسؤوليّة أقرب الناس دماً بحسب بقيّة المذاهب التاريخيّة)[53]. إنّ الدنيا ورؤية العالم من الناحية الاجتماعية قد تغيرت في كل الأمثلة السابقة.

وأوضح مثال يبيّن أثر رؤية العالم من الوجهة العربيّة القديمة على الفقه هو ما نجده في كتاب الإمام ابن تيميّة **اقتضاء الصراط المستقيم**، إذ يقرّر في الكتاب المذكور أنّ: "أهل السنّة يعتقدون أنّ جنس العرب أفضل من جنس العجم" بل يصف ابن تيميّة من يخالفون هذا المعتقد بأنهم "شعوبيّون"، لأنّهم "يفضّلون الشعوب غير العربيّة على العرب"[54]. ولا شكّ أنّ عند كلّ شعب في هذه الدنيا وكلّ مجموعة عرقيّة تحيّزات من هذا النوع، لكنّ مثل هذه التحيّزات قادت ابن تيميّة إلى إصدار أحكام "شرعية" تنطوي على ما يمكن أن يوصف في رؤيتنا المعاصرة للعالم بالتمييز العرقيّ! هذا على الرّغم من أنّ الأصل في الإسلام هو التساوي بين الأعراق، كما تدلّ على ذلك نصوص عديدة في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف على صاحبه الصلاة والسلام. ثم أفتى ابن تيمية في الكتاب المذكور ألا يحكم غيرُ العرب العربَ، بل رفض حتى أن يكون غير العرب أئمّة للعرب في صلاة الجماعة. وكذلك أوصى بأن يلبس كلّ المسلمين لباس العرب، وحكم على الزيّ غير العربيّ بأنّه "مكروه" شرعاً، وأن يعطي العرب أكثر من غيرهم من بيت المال[55]،

(52) سابق، السيد. **فقه السنة** (القاهرة: دار الفتح للعالم العربي، 1994)، المجلد 3، ص29.

(53) Peters, Rudolph. "Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law." *Islamic Law and Society* 9, no. 2 (2002), p.133.

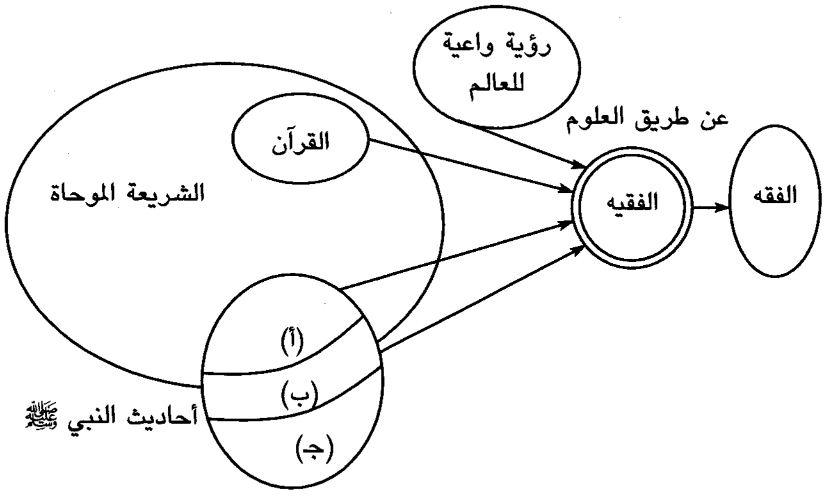
(54) ابن تيمية، أحمد. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحرير محمد حامد، ط2 (القاهرة: مطبعة السنّة، 1369هـ)، ص148-150.

(55) المرجع السابق، ص37، 59-60، 158.

بل وأنّ الخاطب غير العربي أقلّ كفاءة إذا خطب امرأة مسلمة من الخاطب العربيّ(56).

ومن الواضح أنّ أمثال هذه الأحكام منافية لمقصد المساواة بين البشر الذي تدلّ عليه نصوص متواترة تعبر عن روح الإسلام وطبيعة رؤية المسلم للعالم.

وبناء على "الطبيعة الإدراكيّة للفقه الإسلاميّ" والذي شرحناه آنفاً، يعتبر العرف ما يعتبره الفقيه عرفاً، بحسب رؤية العالم لديه، على شرط ألّا يصادم المبادئ الأساسيّة لمقاصد الشريعة. وهكذا فإنّ "رؤية العالم عند الفقيه" يطرح هنا ليكون رديفاً للعرف في كونه طريقة لاستيعاب التغيّرات التي طرأت على العادات العربيّة السائدة في القرون الإسلاميّة الأولى والتي انطلق منها كثير من فقهائنا.



شكل 6-2: "رؤية العالم عند الفقيه" عامل أساسيّ في تصور الفقه

---

(56) هذا أيضاً رأي أكثريّة مذاهب الفقه. يمكن من أجل دراسة مقارنة، الرجوع إلى ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص12.

يجد القارئ في الشكل 6-2 المكانة التي تحتلها " رؤية العالم عند الفقيه" في منظومة الفقه الإسلاميّ المقترحة. ويظهر الشكل كيف يحتلّ الفقيه مكاناً مركزيّاً في تصور الفقه، وهي نتيجة لإدخال رؤية العالم في المنظومة. وفي هذا تفريق بين الفقيه نفسه وبين القرآن الكريم والسنة التشريعية التي هي مصادر معرفة الفقيه، والتي هي جزء من رؤية العالم لديه أيضاً. وهناك مكوّنات أخرى في رؤية العالم لدى الفقيه تتفاعل مع "المصادر" لإنتاج الفقه وتصور كلياته وقطعياته.

ولكنّ رؤية العالم يجب أن تكون "واعية"، أي ألا تكون ظناً أو وهماً محضاً، بل تكون مبنيّة على رؤية "علميّة"، كما سنشرحه في وقت لاحق. بينما حينما لا يمتلك الفقيه فهماً للعالم كما هو في الواقع فإنّه لا يكون "كفؤاً" ليصل إلى آراء فقهيّة صحيحة. وهذا الفهم للعالم هو تعبير آخر عن امتلاك الفقيه لشرط "فقه الواقع"، الذي وضعه ابن القيّم كشرط للقيام باجتهاد معتبر[57].

إنّ اقتراحنا هذا له أثران على الفقه، هما كما يلي: أولاً، بالنسبة للتغيّرات في "فهم العالم" عند الفقيه، فإنّها ستثمر تقليل الفهم الحرفيّ للفقه الإسلاميّ. فاتّباع الحكم بمعناه الحرفي يجعل من ذلك الحكم نوعاً من الطقوس الجامدة. ولكن ما أريد التأكيد عليه مكرراً هو أنّه من المهمّ الحفاظ على الاتّباع الحرفي في مجال العبادات، كالصلاة والصيام والحجّ. غير أنّ من الممكن دائماً المبالغة في توسيع دائرة العبادات على حساب المعاملات. لهذا فإنّ المطلوب هو الوصول إلى توازن بين هذين المجالين.

ولنورد بعض الأمثلة التي توضّح هذه النقطة: إنّ القصد من زكاة الفطر هو مساعدة الفقير، وقد ورد عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "أغنوهم [أي الفقراء] عن السؤال في هذا اليوم"[58]. غير أنّ هذه الزكاة بحثت تحت بند العبادات،

---

(57) ابن القيّم. **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، المجلد 1، ص5.

(58) ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، ص375.

وعلى هذا فقد طبّقت حرفياً في كل مكان وفي كلّ زمان، ولكن حين يتغيّر المكان ويتغيّر المجتمع إلى حدّ أنّ التمر والزبيب والشعير تصبح غير ذات فائدة للفقراء (والأقط قد اختفى في أكثر البلدان)، فإنّ تطبيق هذه الصدقة بشكل حرفيّ على أنّها من العبادات المحض سيضيّع حتماً المعنى المقصود الذي من أجله شرعت.

كذلك فإنّ أقارب الإنسان في بعض البلاد النامية ذات الأغلبيّة المسلمة يحمّلون المسؤوليّة عن دفع الدية في حال اقترافه القتل عن غير عمد، لأنّهم يُعتبرون "عاقلته"، وهو ما أشرنا إليه من قبل[59]. ولكن إذا لم يكن هناك من معنى يذكر في بعض البيئات لعشيرة المرء أو لمجموعته العرقيّة، وذلك بسبب تغير "رؤية العالم" فيما يتعلق بالبنية الاجتماعيّة التي يعيش فيها، فإنّ التطبيق الحرفيّ للعاقلة يكون مصادماً للعدل المقصود.

ومثال ثالث هو أنّ عقد الزواج العربيّ وخطبة الجمعة بالعربيّة لا تكون مفهومة عموماً في المجتمعات غير الناطقة بالعربيّة[60]. فالإصرار على اللغة العربيّة في هذين المجالين يرجع إلى أحكام مسبقة افترضت أنّ لغة العقد أو الخطبة هي "عبادة" بحدّ ذاتها. غير أنّ إجراء هذه العقود والخطب باللغة العربيّة يضيّع المعنى الإنسانيّ للعقود، والمعنى الاجتماعيّ للخطب. ومن الجدير بالذكر أنه لا يعني تحليلنا هذا أنّ العبادات والمعاملات مجالان متباينان لا يتقاطعان. فالعبادة مقصودة في حدّ ذاتها في الأحكام الشرعية الإسلاميّة. غير أنّ من المطلوب أن يحدث التوازن بين جانب التعبد والمقاصد الاجتماعيّة.

والأثر الثاني للشرط المقترح في توفّر رؤية وفهم واع للعالم، هو تحقيق انفتاح الفقه الإسلاميّ على ما حقّقته البشرية من تقدّم في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، فلم يعد بالإمكان اليوم أن يدعي مدع إصدار أحكام متفقة مع "الواقع" دون إجراء بحث علمي مناسب ومبنيّ على منهجية علميّة، طبيعيّة كانت أو اجتماعيّة. وقد رأينا كيف أنّ بعض المسائل المتعلّقة بالكفاءة

---

(59) مثال ذلك الأردن، بحسب الخبرة الشخصيّة لبعض أصدقائي الأردنيين.

(60) هذا هو الحال في أكثر المساجد التي دخلتها في المملكة المتحدة، وأدهشني هذا الأمر.

الشرعيّة، مثل "علامة الموت" أو "فترة الحمل القصوى" أو "سنّ التمييز" أو "سنّ البلوغ" كان الفقهاء قديماً يصدرون الحكم بشأنها بناء على "سؤال النّاس" على حد تعبيرهم.

ولأن "منهجية الإجابة على الأسئلة العلمية" جزء من "رؤية العالم" كما بيّن ريتشارد دي ويت[61]، إذن "فسؤال النّاس" لا يمكن أن يدّعيه أحد اليوم، ولو كان فقيهاً، دون القيام بعملية استدلال إحصائيّة! وهذا يأخذنا إلى مجال العلوم (سواء الطبيعيّ منها أو الاجتماعيّ)، ويستلزم آليّة للتفاعل بين الفقه الإسلاميّ ومجالات المعرفة الأخرى. لهذا فإنّ على الفقيه أن يرجع إلى المتخصّصين في مجالات الطبّ مثلاً ويسألهم أن يحدّدوا له علامات الموت، ومدّة الحمل القصوى والدنيا، إلى آخره. والمعلومات الإمبريقيّة (أي المبنية على الملاحظة العلميّة) يجب أن يكون لها "الحجّية" في هذا المجال، حتّى لو كان مصدر هذه المعلومات الاستقرائي "ظنّيّاً" بحسب المنطق التقليديّ الأرسطي. وكذلك فإنّ المختصّين في مجال علم النفس هم الذين يجب أن يرجع إليهم من أجل تحديد "سنّ التمييز"، وكذلك المختصون في الاقتصاد هم الذين يقررون "نصاب الغنى" و"حد الفقر"، وهكذا.

صحيح أنّ ما نطلق عليه "العلم" يبقى في تطوّر عبر الزمن، وصحيح أنّ هذا يستدعي مراجعة وتحديثاً دائماً لقراراتنا وأجوبتنا العلميّة، ولكنّ تطوّر العلوم هو جزء من التطوّر الطبيعيّ لرؤية العالم لدى الفقيه، ودخول العلم في المنهجية الفقهية بهذا المعنى المذكور هو ما يضمن "الانفتاح" في منظومة الفقه الإسلاميّ.

التجديد عن طريق الانفتاح الفلسفيّ

يمكن للفقه الإسلاميّ أن يحقّق تجدداً ذاتياً عن طريق الانفتاح لمكوّن آخر من مكوّنات رؤية العالم الواعية لدى الفقيه، ألا وهو الفلسفة. فما دامت أصول الفقه الإسلاميّ هي فعلاً فلسفة التشريع الإسلاميّ، فإنّه من الضّروريّ

---

(61) DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* p 5.

أن تحافظ "الأصول" على درجة من الانفتاح على البحث الفلسفيّ، والذي يتطوّر عموماً مع تطوّر المعرفة البشريّة.

غير أنّ الذي حدث على مدى التاريخ أنّ الأكثريّة الساحقة من علماء السلف من مختلف المذاهب الفقهيّة رفضوا أيّة محاولة للإفادة من الفلسفة في تطوير منهجية الفقه الإسلاميّ أو المعرفة الإسلاميّة عموماً. وكان هؤلاء العلماء يستشهدون في رفضهم هذا ببعض النظريّات اليونانيّة المتّصلة بما وراء الطبيعة المخالفة للعقائد الإسلاميّة المعروفة[62]، والتي أصدروا بناء عليها فتاوى تحرّم دراسة الفلسفة وتدريسها، لأنّها مبنيّة على مبادئ إيمانية غير إسلاميّة[63]. وبناء على تلك الفتاوى، وحينما يضطر المرء إلى الاختيار بين اختيارين لا ثالث لهما، وهما الفلسفة أو اتّباع القرآن الكريم، فإنّ الفلاسفة اتّهموا في تلك الفتاوى بالردّة، ولم يُسمح باقتناء كتبهم، ولا بيعها، ولا إظهار تقديرها. وكان ممّن أصدر تلك الفتاوى علماء كبار يرجع إليهم في مختلف المذاهب الفقهيّة، مثل ابن عقيل (ت 512هـ/ 1119م)، والنووي (ت 675هـ/ 1277م)، والسيوطي (ت 910هـ/ 1505م)، والقشيري (ت 510هـ/ 1127م)، وابن رسلان (ت 1003هـ/ 1595م)، والشربيني (ت 986هـ/ 1579م)، وابن الصّلاح (ت 643هـ/ 1246م)[64]. وفتوى ابن الصّلاح هي أكثر فتوى يجري اقتباسها حول هذا الموضوع في الفقه الإسلاميّ، حيث صرّح في فتواه أنّ الفلسفة "هي أصل الحماقة والخلط" وأنّ "السيف" هو

---

(62) مثال ذلك دعوى الفلاسفة بخلود العالم (قدم العالم حسب تعبيرهم). وفي المساجلة المشهورة حول "التهافت" بين الغزالي وابن رشد، يبرهن ابن رشد على أنّ قولنا إنّ العالم قديم بمعنى أنّه أبدي بالنسبة إلى المستقبل، كما يعتقد الغزالي، لا يختلف عن قولنا إن العالم قديم بالنسبة إلى الماضي، وهو ما كان يقول به الفلاسفة اليونان وغيرهم من الفلاسفة.

(63) ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل والنقل** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، المجلد 3، ص218.

(64) السيوطي. **الدر المنثور**، مرجع سابق، المجلد 3، ص86؛ أبو عامر بن الصلاح. **فتاوى ابن الصلاح**، مرجع سابق، 2005.

الوسيلة التي يجب استخدامها للتعامل مع معلّمي الفلسفة[65]. ولقد حدّ هذا الموقف العنيف تجاه الفلسفة من الاهتمام بها في أكثر الدوائر الإسلاميّة[66]. وكان على من يريد دراسة الفلسفة أو المنطق من طلاب العلم والعلماء على حد سواء أن يدرُسها سرّاً، ولا يدرِّسها إلا لأقرب طلابه وخلصائه، ثم لا يصرّح بما درسه مطلقاً في كتاباته[67]. وحينما خالف ابن رشد (ت 584هـ/ 1189م) وكان فقيهاً فيلسوفاً في آن واحد - حين خالف هذه الفتاوى اضطهد وأحرقت كتبه[68].

وقد أعلن قلة من العلماء رفضهم للفلسفة اليونانيّة ولمناهجها "المخالفة للإسلام"، ولكنهم اختلفوا عن سابقيهم بأنهم بذلوا جهداً من أجل انتقاد تلك الفلسفة انتقاداً علمياً مدروساً، بل حاول بعضهم طرح أفكار بديلة خاصة في المنطق، وبحسب رؤيتهم الشخصيّة. وهذا مثلاً هو الموقف الذي تبناه الإمامان ابن حزم[69] وابن تيميّة[70].

لم يرفض ابن حزم -رغم ظاهريته- المنطق كما رفضه غيره من العلماء، بل كان يرى أنّ المنطق هو المعيار الذي يستطيع المرء بموجبه أن يقوّم المعرفة، أي "معيار كلّ علم"[71]. وأوضح ابن حزم كيف أنّ نتائج المنطق الاحتمالي يمكن أن تتوازى مع نتائج المنطق الوجوبي في الفقه الإسلاميّ، وهي فكرة قد يكون مديناً بها لكتاب المستصفى للغزالي[72]. ولذلك فقد كان

---

(65) المرجع السابق.

(66) صالح، حسن بشير. **علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين** (الاسكندريّة: الوفاء، 2003)، ص86.

(67) الديب. **إمام الحرمين**، مرجع سابق، ص39.

(68) نصّار، عصام. **الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وآثاره في كتابات محمّد عبده وزكي نجيب محمود** (القاهرة: دار الهداية، 2003)، ص16-21.

(69) مصطفى، وديع. "ابن حزم ومواقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق" (أطروحة ماجستير، جامعة الاسكندريّة، نشر المجمع الثقافي، 2000).

(70) ابن تيميّة. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق.

(71) مصطفى. **ابن حزم**، مرجع سابق، ص203.

(72) الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق.

كتاب ابن حزم **تقريب المنطق** -حسب علمي- أوّل محاولة لتوضيح العلاقة المتوازية بين الإمكان والإذن، وبين التضمين والوجوب، وبين الاستحالة والحظر[73]، وذلك قبل ظهور نظريّة فون رايت المعاصرة في الأخلاق والالتزامات بثمانية قرون[74]. ولقد أعاد ابن حزم قراءة آراء أرسطو في القياس في ثوب جديد مثير للجدل، بحيث تخدم فلسفته هو ومذهبه الظاهريّ - وقد مر الحديث عنه[75]. فقد تبنّى ابن حزم مثلاً فكرة السببيّة في الظواهر الطبيعيّة، ولكن ليس في الشريعة الموحاة، ومن هنا رفض كلّ أشكال التفكير القياسيّ، وانتقد منطق كلّ من تبنّى هذا النوع من الاستنباط[76].

ومن ناحية أخرى، كان انتقاد ابن تيميّة لأرسطو مفصّلاً وحاسماً[77]. فقد رفض ابن تيميّة تفريق أرسطو بين الجوهر والعرَض بوصفه تفريقاً اعتباطيّاً، ومن هنا فقد رفض أيّة حقيقة يجري تقريرها عن طريق "التعريف" في القضايا العامّة[78]. فالفرق عند ابن تيمية بين البُسر (أي التمر غير الناضج) والرّطب (أي الناضج إلى حدّ ما) والتمر (أي الناضج) لا يعكس ثلاثة "جواهر" كما يرى أتباع أرسطو[79]. وإنّما هي "كلّيّات في الذهن"، على حد عبارة ابن تيمية[80]. لهذا فإنّ ابن تيمية ينتقد حصر التحليل المنطقي في القياس المنطقيّ، والذي يؤسّس على فرضيات كلية. فقد طرح ابن تيمية قياس الشبه

---

(73) انظر: ابن حزم، علي. **تقريب المنطق**، تحرير إحسان عبّاس، ط1 (بيروت: بدون تاريخ).

(74) انظر: G.H. von Wright, “Deontic Logic,” *Mind, New Series* 60, no. 237 (1951).

(75) أنور الزعبي. **ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظريّة المعرفة ومناهج البحث** (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص49.

(76) المرجع السابق، ص100-103.

(77) John F. Sowa, *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations* (Pacific Grove: Brooks, 2000), p. 359.

(78) W. Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(79) المرجع السابق.

(80) اقتبسه: المرزوقي، أبو يعرب. "إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة" (اطروحة دكتوراه، نشرها مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1994)، ص176.

مثالاً لمنهج مكافئ للقياس المنطقيّ[81]. واستخدم ابن تيمية، شأنه شأه ابن حزم، تحليله الناقد لدعم مشروعه الفلسفيّ، والذي كان في جوهره مشروعاً اسميّاً[82]. وقد انتقد ابن تيمية كذلك الغزالي وغيره من العلماء، الذين زعموا أنّهم يؤيّدون الفلسفة اليونانيّة كمجرّد أداة منطقيّة دون أن يتبنّوا أسسها الماورائيّة[83].

غير أنّ عدداً من الفقهاء قرّروا أن ينبذوا ما وراء الطبيعة عند اليونان، وأن يقبلوا المنطق اليونانيّ كآلية مجردة. فالإمام الغزالي (ت 504هـ/ 1111م) انتقد بشدّة الفلسفة اليونانيّة في "وثنيّتها" واتّهم الفلاسفة المسلمين بالرّدّة، هذا من ناحية[84]، بينما قبل الغزالي من ناحية أخرى "آلة" (أورغانون) أرسطو، أي الأداة التي استخدمها، بل قرّر أنّها "مقدّمة لازمة لكل علم" والتي بدونها لا يمكن أن يكتسب عالِمٌ الثقة في أيّ فرع من فروع المعرفة[85].

ولقد استبطن الغزاليّ المنطق اليونانيّ نفسه منهجاً في التفكير، واستطاع نتيجة لذلك أن يبتكر طريقة في مزج منطقَيْ الاستنباط اليوناني والاجتهاد الفقهي. وقد "برهن" الغزالي في كتابه **القسطاس** على عدد من استنباطات أرسطو، مثل: "قاعدة التأكيد عن طريق التأكيد، أي مثلاً: إذا كان الموقف (أ) صحيحاً يكون الموقف (ب) صحيحاً. فإذا صح (أ) فلابد منطقياً أن يصح (ب)". وقاعدة "النفي عن طريق النفي، أي: إذا كان الموقف (أ) غير صحيح يكون الموقف (ب) غير صحيح، فإذا لم يصح (أ) فلابد منطقياً أن لا يصح (ب)". وبرهن الغزالي على صحة هذه القواعد بالرجوع إلى ما أسماه

(81) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، المجلد 1، ص203.

(82) المرزوقي، "إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة"، مرجع سابق، ص177؛ العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق.

(83) ابن تيميّة. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، المجلد 3، ص218.

(84) الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. ترجمة م. س. كمالي (الكونجرس الفلسفي الباكستاني، 1963 [جرى اقتباسه في 18 كانون الثاني/ يناير، 2005])؛ متوفر في موقع: . http://www.muslimphilosophy.com

(85) الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص3.

"الحجج المنطقيّة" في القرآن الكريم[86]. فهو مثلاً يورد آية: "لو كانَ فيهما آلهةٌ إلّا اللهُ لفسدتا"[87]، ثمّ يستخدم الغزالي قاعدة "النفي عن طريق النفي" رجوعاً إلى هذه الآية قائلاً[88]: "إنّ وجود أكثر من إله واحد يعني الفوضى. ولأنّه لا يوجد فوضى في الكون فإنّ هذا يعني عدم وجود إله آخر". ففي مثل هذا المثال وغيره يستخدم الغزالي حججاً عربيّة مستمدّة مباشرة من القرآن الكريم، أو من مصطلحات فقهيّة معروفة، بدلاً من أن يستخدم المصطلحات الفلسفيّة المعروفة. من ذلك مثلاً أنّه استخدم "الحكم" في محل "المحمول"، و"العلّة" في محل "الحدّ الوسط"، و"الأصل" في محل "المقدّمة"، و"الفرع" في محل "النتيجة"، و"المباح" في محل "الممكن"[89].

وكانت أكثر أفكار الغزالي إبداعاً تضمينه القياس المنطقي في عمليّة القياس الفقهيّ[90]. ففي سعيه إلى إضفاء مقدار من النظاميّة على تنقيح المناط (السعي إلى تحديد العلّة في الأحكام)، طبّق الغزالي مجموعة من الأقيسة الحرة على الحالة الأولى[91]. من ذلك مثلاً أنّه طرح التحليل التالي: "حينما تقارن قيمة بقيمة أخرى فلا بدّ أن تكون أعظم منها، أو مساوية لها، أو أقلّ منها. فإذا أثبتنا إحدى الحالات الثلاث فإنّ الحالتين الأخريين لا بدّ أن تكونا زائفتين"[92]. ثمّ طرح الغزالي قياساً افتراضيّاً، معتبراً "الحدّ الوسط" لكلا الموضوعين هو العلّة نفسها، حتّى ينقل نفس الحكم على الحالة الأولى إلى

---

(86) Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur* (London and New York: Routledge, 2004) p.156.

وانظر أيضاً: العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق، ص163-165.

(87) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية 21.

(88) الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم** (بيروت: كاثوليك بابليشنج هاوس، 1959)، ص62.

(89) العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق، ص65.

(90) المرجع السابق.

(91) القياس الاستدراكي: إمّا كذا وإمّا كذا صحيح أو ربّما كلاهما، لكن لا يكونان كلاهما باطلين. فإذا عرفنا أنّ أحد الطرفين باطل، فإنّه لا بدّ أن يكون الطرف الآخر صحيحاً. نعبّر عن هذا شكليّاً بالقول: إذا كان أ مقابل ب، وكان أ باطلاً، فـ ب صحيح.

(92) الغزالي، أبو حامد. **محكّ النظر** (القاهرة: المطبعة الأدبيّة، بدون تاريخ)، ص43.

الحالة الثانية[93]. كتب مثلاً ما يلي: "كلّ خمر مسكر، وكلّ مسكر حرام. فالخمر إذن حرام"[94]. ولاحظ في هذا الكلام أنّ الغزالي اعتبر الإسكار هو "الحدّ الأوسط" (حسب مصطلحاته الإسلاميّة) أو العلّة، رغم عدم انضباطه وهو الشرط الذي اشترطه هو واشترطه الفقهاء في ما أسموه العلة.

ومن هنا نرى أنّه رغم هجوم الغزالي الشديد على الفلسفة اليونانيّة فإنّ توظيفه لمنطق أرسطو في منطق تفكيره الفقهي الإسلاميّ كان عن مبدأ صادق وبتوجّه مبدع، هذا مع أنّه سبّب لنفسه أن يُصبّ عليه نقد لاذع، من كلا الفريقين، الإسميّين والظاهريّين[95]. وكان الآمدي (ت 633هـ/ 1236م) والسبكي (ت 755هـ/ 1374م) وعدّة علماء آخرين، خاصّة من المذهب الأشعريّ والمذهب الشافعيّ اللذين ينتمي إليهما الغزالي، كانوا قد وافقوا الغزالي في التفريق بين "الآلات المجرّدة" التي يمكن للمسلمين أن ينقلوها عن غير المسلمين، وبين الأفكار والمفاهيم الأخرى، والتي لا يجوز نقلها عن غير المسلمين[96]. ويشبه هذا الرأي بعض فتاوى "الظاهريّة الجدد" في عصرنا، والتي لا تسمح باقتباس أنواع المعرفة من الغرب إلّا التقنية المادية البحتة، وليس المعرفة المتّصلة بالإنسانيّات أو العلوم الاجتماعيّة.

وبسبب شعبيّة الغزالي فإنّ هجومه العامّ على الفلسفة قد أسهم في الحد من التفكير النظري الحرّ في المنهج الأصوليّ وفي التفكير الفقهي عموماً في كلّ المذاهب. وظلّ علم الأصول يركّز على بحث الدلالات اللغويّة والاستنباطات المنطقيّة الحرفية، وبقي منطق الاستنباط الفقهيّ مجرّد نظام "آليّ" يتعامل مع الواجبات والمحظورات دون اعتبار كبير لمقاصدها.

---

(93) القياس الفرضي: إذا كان لدينا عبارتان مشمولتان، حيث يكون الطرف الأول من الأولى نفس الطرف الثاني من الثانية، فيمكننا أن نحذف هذا الجزء المشترك ونصل الطرفين الباقيين معاً بعبارة أخرى. فمثلاً إذا كان أ–ب (أ يشتمل على ب) وكان ب–ج، إذن أ–ج. استخدم الغزالي بدلاً من ب مصطلح "العلّة" في هذا المثال.

(94) العزالي. **محكّ النظر**، مرجع سابق، ص31.

(95) انظر مثلاً: ابن تيمية وابن حزم، وانظر: العجم. **المنطق عند الغزالي**، مرجع سابق.

(96) السبكي، علي. **الآراء الفقهية** (لبنان: دار المعرفة)، المجلد 2، ص644.

أما في الزمن الحاضر، فإنّ أقرب ما يشبه التفكير الفقهي التقليدي هو ما أطلق عليه منطق رايت الأخلاقيّ المعاصر، فيلاحظ المرء أنّه على الرغم من أنّ مصطلح "المنطق الأخلاقيّ" هو مصطلح ابتكره فون رايت في أواسط القرن العشرين(97)، فإنّ النظام القياسي لفون رايت وعلاقته بالمنطق الشكليّ ومسلّماته الرئيسيّة تشبه إلى حد كبير التفكير الفقهي التقليدي كما ظهر عند الغزالي وغيره. فقانون "الالتزام" عند فون رايت، والذي يقرّر أنّه: "إذا اقتضى فعل شيء ما شيئاً آخر، فإنّه يتوجّب علينا فعل الشيء الآخر أيضاً"(98) هو نفس القاعدة الفقهية الإسلامية، "ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب"(99). ولكن فلسفة القانون المعاصرة لا تقبل منطق رايت الأخلاقي كقاعدة مقبولة لمنطق التفكير القانونيّ(100). والأسباب الرئيسيّة لذلك هي: (1) تصنيف المنطق الأخلاقيّ الصارم للأشياء في ثنائيّات من الواجب أو الحظر، و(2) عدم اعتباره لعامل الزمن في الاستنتاجات المنطقية المجردة، و(3) الإهمال التام للحالات الاستثنائيّة(101).

من ناحية أخرى، فإنّ نظريّة الفقه الإسلامي لم تُفد من الإضافات النوعية التي أسهم بها الفلاسفة المسلمون في تطوير الفلسفة اليونانيّة والبناء عليها، خاصّة في علم المنطق. من ذلك مثلاً أن ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) أسهم إسهاماً نوعياً في علم المنطق حين أعاد تركيب نظريّة أرسطو في المنطق الشكلي تركيباً متقناً بعد أن ميّز الحالات المرتبطة ببعد الزمن(102). وكان

---

(97) von Wright, "Deontic Logic".

(98) المرجع السابق.

(99) إذا شئت الوقوف على بعض الأمثلة على تطبيق هذا الحكم فراجع: السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 1، ص118؛ الرازي. **المحصول**، مرجع سابق، المجلد 2، ص322؛ الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، المجلد 1، ص57؛ ابن تيمية، أحمد. **المسوّدة في أصول الفقه**، ط2 (القاهرة: مكتبة المدني، بدون تاريخ)، ص58؛ الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 1، ص125.

(100) C. W. DeMarco, "Deontic Legal Logic," in *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, ed. Christopher Gray (New York and London: Garland Publishing, 1999).

(101) المرجع السابق.

(102) Rescher, *Arabic Logic* vol.4, p.526.

يمكن لهذا الإسهام أن يثمر في إضفاء بعد زمني للاستنباطات التقليدية المعتمدة على القياس، وكان هذا من شأنه أن يضيف اعتباراً للزمن تشتد الحاجة إليه في منطق الفقه الإسلاميّ.

كما إنّ هناك إسهامات أصيلة أخرى سطرتها أقلام الفلاسفة المسلمين ولم يُفد منها الفقهاء المسلمون، كنظرية الفارابي (ت 338هـ/ 950م) في الاحتجاج بالاستقراء[103]، والتي كان يمكن لها أيضاً أن تضيف للفقه بعداً تشتدّ الحاجة إليه، ألا وهو التفكير الاستقرائيّ. وكذلك فقد رأى باحثون أنّ انتقاد ابن حزم وابن تيميّة لمنطق أرسطو "هيأ المجال لنهوض المنطق الاستقرائيّ على يد جون ستوارت ميل"[104] بينما لم يفد منه الفقه الإسلاميّ.

ثم إنّ القاضي الوليد بن رشد -خلافاً لأكثر الفقهاء- تبنى موقفاً منفتحاً تمام الانفتاح على المعرفة البشريّة. فقد استدل ابن رشد على ما أوجبه القرآن الكريم على الناس من التفكير والتأمّل في خلق الله تعالى، ليتبنّى على هذا الأساس كلّ رأي فلسفيّ سليم، "بصرف النظر عن دين قائله"[105]. وكان الحلّ الذي طرحه ابن رشد لما رآه "تعارضاً" بين العقل والنصّ هو أن "تؤوّل" النصوص بقدر ما تسمح اللغة حتى تتوافق مع العقل[106]. كما إنّ ابن رشد لام الغزاليّ وغيره من الفقهاء على تسرّعهم في اتّهام الفلاسفة بالزندقة دون فهم لمواقفهم.

ولقد كان لطريقة ابن رشد في المزاوجة بين العقل البشري والنص الإلهي، وانفتاحه على "الآخر"، ورفضه توجيه الاتّهامات المتسرعة بالزندقة، وكذلك دعوته للإفادة من الفلسفة في الإصلاح الواقعي، كان لكلّ ذلك أثر واضح في الحركة الإسلاميّة الإصلاحيّة المعاصرة على مدى القرن

(103) المرجع السابق، المجلد 4، ص527.

(104) فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط2 (لندن، نيويورك: لونجمان، مطبعة جامعة كولومبيا، 1983)، ص353.

(105) ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق.

(106) المرجع السابق.

الماضي[107]. غير أنّه بحسب ما في أيدينا من مخطوطات[108] لم يكتب ابن رشد عن العلاقة بين آرائه في الفلسفة وآرائه في الفقه. لهذا فإنّي أعتقد، خلافاً لآراء بعض الباحثين[109]، أنّ هناك فجوة بين ابن رشد الفيلسوف "الشارح" أو "المعلّم الثاني"، والذي دافع عن التفكير الفلسفيّ في كتابه **فصل المقال** وفي شرحه المشهور على أعمال أرسطو[110]، من جهة، وبين ابن رشد القاضي والفقيه، الذي غالباً ما يؤيّد مذهبه المالكي في موسوعته الوافية في الفقه الإسلاميّ **بداية المجتهد**، من جهة أخرى. لهذا فإنّه لابدّ، من أجل متابعة الفقه لتجديد نفسه، أن يتبنّى انفتاح ابن رشد لكلّ البحث الفلسفيّ، بل توسيع هذا الانفتاح ليسهم في تجديد نظريّة أصول الفقه نفسها أيضاً.

6-4 نحو تعدّد الأبعاد

كنّا قد بينّا في الفصل الثاني، وبعبارات مجرّدة، حدود التصنيف الثنائيّ التبسيطي، وأهمّيّة النظرة المتعدّدة الأبعاد لتكون المبدأ الذي يميّز سمات المنظومات حتّى تكون أكثر واقعيّة، أو بالأحرى متصلة بالحياة اليوميّة المتعدّدة الأبعاد بطبيعتها -كما بينّا-، وبحيث تشمل طيفاً من المستويّات بين المفاهيم الثنائيّة. وكنا قد طبّقنا هذا المفهوم في الفصل الخامس على موضوع "الحجّيّة" والتي تتفاوت بين الحجّية الكاملة في طرف والبطلان المطلق في الطرف الآخر، وتتفاوت بحسب مصدر المعرفة، من العقلي إلى السماويّ. أمّا في هذا المبحث، فلعلنا ندفع بمنظومة الفقه الإسلاميّ خطوات أخرى نحو تعدّد الأبعاد عن طريق تطبيق هذه الوجهة على مفهومين من مفاهيم الأصول، ألا وهما "القطع" و"التعارض".

---

(107) نصّار. **الخطاب الفلسفي**؛ مرجع سابق؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص193.

(108) العراقي، عاطف. **النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد**، ط5 (القاهرة: دار المعارف، 1993) ص369.

(109) Gray, ed, *The Philosophy of Law Encyclopedia* p.439.

(110) العراقي. **النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد**، مرجع سابق، ص70.

طيف القطع

جرى العرف على أنه لابدّ في بداية كلّ موضوع من مواضيع الأصول أن يقوم الباحث بتعريف المفهوم. ويكون هذا التعريف -فيما يبدو لي أنه من تأثير أرسطو- إمّا على أساس ماهية الشيء أو "الحدّ"، أو على أساس وصف الشيء أو "الرسم". فالتعريف على أساس الحدّ يشمل تقليديّاً تحليلاً ألسنيّاً يبحث في أصول الكلمة، وذلك بغية الوصول إلى "ماهية" المفهوم المتّصل بها[111]. وكان المشّاؤون يعرّفون المفاهيم أو المصطلحات بناء على صفاتها التي "تميّزها" عن غيرها من المفاهيم أو المصطلحات[112]. غير أنّ ابن تيميّة فصّل القول في غمرة نقده للفلسفة اليونانيّة حول دور التعريفات في تمييز المفاهيم، وانتقد الأشاعرة والمعتزلة والجعفريّة، الذين نهجوا كالغزالي في تبنّيه للتعريف على أساس "حدّ" الشيء[113]. وانتقد ابن تيميّة مقدمة الغزالي المنطقية في **المستصفى**، واحتجّ بأنّ المقصود من التعريف باعتماد "الحدّ" هو على أية حال التمييز بين المفاهيم لا أكثر[114].

وهكذا فإنّ طريقة الفقهاء في التمييز بين المفاهيم، سواء على أساس اعتماد الحدّ أو الرسم، تجعل تمييزهم يؤدّي بنا دائماً إلى تعريف كلّ مفهوم من حيث علاقته بطرف مقابل له في ثنائيّة ما، أي كما نجد في المثل العربيّ الشائع "بضدّها تتميّز الأشياء".

قطعي	ظنّي

شكل 6-3: تقسم الأدلّة الفقهيّة تقليدياً إلى "قطعيّ" و"ظنّيّ"

وتقسيم القطعيّ والظنّيّ تقسيم ثنائيّ شاع في مختلف المناهج والمذاهب

(111) فلوسي. **مدرسة المتكلّمين**، مرجع سابق، ص332.
(112) علي. **المنطق والفقه**، مرجع سابق، ص150.
(113) ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، المجلد 1، ص14.
(114) المرجع السابق، المجلد 1، ص15-23.

الفقهية الإسلاميّة (الشكل 6-3)[115]. بل إنّ الغزالي عرّف المنطق نفسه على أنّه "القانون الذي يميّز التعريفات والأقيسة، ويفرق بين المعرفة اليقينيّة وغيرها"[116]. بل إن بعض الأدلة الأصولية قد قبلت لمجرّد أنّها "توسّع مجال اليقين" في الفقه الإسلاميّ، فالشيخ علي جمعة مثلاً يحتجّ لضرورة الأخذ بالإجماع بأنّ: "حصر الأدوات الأساسيّة في فهم دلائل النصوص جعل مجال اليقين أصغر ممّا تدعو إليه الحاجة، وأدى إلى مشكلة حقيقيّة جعلت من الضّروري كون الإجماع دليلاً يوسّع من دائرة اليقين وينقل الدلالات الظنّيّة إلى دائرة المطلق"[117]. ولكن ذلك "اليقين" الذي ما برح الفقهاء يسعون إليه، وكثيراً ما يدّعون الحصول عليه، أوجد جوّاً من الإطلاقيّة أدّى إلى عدد من المشكلات. فقد ادّعى المدّعون اليقين المطلق في مسائل فقهية اجتهادية بأشكال متنوّعة، منها شكل لغويّ أي "قطعيّة الدلالة"، ومنها شكل تاريخيّ أي "قطعيّة الثبوت"، ومنها شكل منطقيّ أي "القطع المنطقي". فلنستعرض هذه الأشكال ومضامينها السلبيّة:

أوّلاً، ادّعى المدّعون أنّ النصوص "الواضحة" -بالمعنى اللغوي- للقرآن والسنّة هي نصوص "قطعيّة الدّلالة". ولنأخذ أمثلة من هذه الأحاديث الشريفة الأربعة -على صاحبها الصلاة والسلام- وكلّها صحيح أو حسن.

1 - سمع النبيّ ﷺ رجلين يتخاصمان (حول إجارة أرض)، فقال: "إذا كان هذا دأبكم فلا تكروا الأرض"[118].

2 - قال النبيّ ﷺ للمرأة المطلقة: "أنتِ أحق بالولد ما لم تُنكحي"[119].

---

(115) ربيع، عبد الله. **القطع والظنّ في أصول الفقه الإسلامي** (القاهرة: دار النهار، بدون تاريخ)، ص24-27.

(116) الغزالي، أبو حامد. **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص3.

(117) جمعة، علي. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996)، ص29.

(118) أبو داود، سليمان. **السنن** (دمشق: دار الفكر)، المجلد 3، ص257.

(119) النيسابوري، الحاكم. **المستدرك على الصحيحين** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1990)، المجلد 2، ص255.

3 - قال النبيّ ﷺ: "ليس على المسلم في فرسه صدقة"[120].

4 - قال النبيّ ﷺ: "وإن في النفس الدية مئة من الإبل"[121].

فالدلالة اللغويّة المجردة للأحاديث الأربعة المذكورة و"الأحكام اليقينيّة" التي تدلّ عليها هي كما يلي:

1 - إنّ تأجير المزارع حرام[122].

2 - تفقد المطلّقة حقّ حضانة طفلها إذا تزوّجت[123].

3 - لا زكاة على الخيل[124].

4 - مقدار الدية هو مئة من الإبل[125].

إنّ منهج استخراج الأحكام المذكورة من نصوص "صريحة" وهي بالتالي "قطعيّة" لا تأخذ في اعتبارها في الواقع أنّه قد يكون هناك نصوص أخرى قد تدلّ على تعديل الحكم الذي كان يظنّ أنّه حكم بالوجوب. ومع ذلك فقد أصرّ العلماء على أنّ هذا العامل الآخر يجب أن يكون على نفس "درجة قطعيّة" الحديث الأوّل؛[126] فإن لم يكن كذلك، فإنّ الوجوب المستفاد من الحديث الأوّل يبقى على حاله. ولأنّ الأمر الأوّل أتى مباشرة من الشارع (الله تعالى أو رسوله ﷺ)، فإنّ أيّة عبارة أخرى يمكن أن يكون لها أثرٌ في المسألة يجب أن تأتي من نفس المصدر، حتّى لو كان هذا المصدر الآخر إقراراً نبويّاً لا يمثّل أمراً صريحاً. ولنفترض أنّ أحد التأويلات لأوامر النبيّ ﷺ أنّه لم

(120) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، المجلد 5، ص2216.

(121) النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، المجلد 1، ص553.

(122) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، المجلد 2، ص532.

(123) ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص43.

(124) السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 2، ص192؛ ابن عبد البرّ. **التمهيد**، مرجع سابق، المجلد 4، ص216.

(125) ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مرجع سابق، المجلد 10، ص375.

(126) انظر مثلاً: الآمدي، علي. **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ)، المجلد 6، ص124.

يكن يقصد بالكلام أن يكون قطعيّاً ومحدّداً، وإنّما كان كلامه مرتبطاً بسياق خاصّ أملى صدور مثل هذا الأمر (أي سياق اقتصاديّ أو سياسيّ أو بيئيّ محدّد). ونورد فيما يلي أمثلة على التأويلات أو "التخصيص" التي ترد على الأمثلة الأربعة السابقة الذكر:

1 - نهى النبيّ ﷺ أصحابه عن استئجار المزارع لمجرّد النزاع الذي ثار، وبهذا فإنّ أمره لا ينطبق إلّا عندما يكون هناك احتمال حدوث النزاع(127).

2 - إنّ النبيّ ﷺ كان يعلم أنّ ترتيب تلك الحضانة هي أفضل ما يتوفّر ضمن سياق حالة اجتماعيّة محدّدة يتعامل معها. فلم يكن النبيّ ﷺ وقتها يصدر أمراً عاماً. وبعبارة أخرى إنّ النبيّ كان يتصرف مع القضية التي بين يديه كقاضٍ وليس كمبلغ عن ربه(128).

3 - إذا بلغت قيمة الفرس مقداراً لا بأس به من الثروة، فإنّه يجب عليها الزكاة(129).

4 - إنّ مقادير الدية والمئة بعير أمور ترجع إلى الحياة السائدة في الجزيرة العربية وقت الرسالة(130).

ولا تعتبر المذاهب التقليديّة أيّاً من السياقات الأربعة التي ذكرناها إلّا الأوّل. ولكن السبب في قبول المذاهب لها أنّ هناك أحاديث مكافئة في درجة الصحّة تدل على أنّ الرسول ﷺ أقر بعض العقود لإيجار الأرض. أمّا السياقات الثلاثة الأخرى، والتي لا يوجد أدلّة "قطعيّة" تدعمها، فإنّها قد رفضت. فقد اعتبرت دلالات الأوامر قطعيّة، بينما اعتبرت الظروف المفترضة التي لم ترد في الحديث الشريف بنصّ صريح لا تبلغ نفس الدرجة من

---

(127) ذكره ولم يأتِ بما يؤيّده من نصوص: البيهقي، أبو بكر. **السنن** (المدينة: الدار، 1989)، المجلد 6، ص124.

(128) ذكره ولم يأتِ بما يؤيّده من نصوص: الصنعاني، محمد. **سبل السلام** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1379هـ)، المجلد 3، ص227.

(129) بلتاجي. **منهج عمر**، مرجع سابق، ص190.

القطعيّة، وهي بذلك من درجة "الظن". كيف لا وهناك قاعدة شرعيّة أخرى تقول: "اليقين لا يزول بالشكّ". والنتيجة أنّه مادامت الأوامر الواردة بالنصّ تأتي عادة في القرآن أو الحديث، وكثيراً ما لا يرافقها شرح للظروف والسياقات التي أدّت إلى صدور الأمر، وهو ما شرحناه سابقاً، فإنّه يطبّق بحقّها العلاقة الثنائيّة "اليقين/الظنّ" من الوجهة اللغويّة الدلالية فقط، مما يؤدّي إلى إشكالية إصدار أحكام فقهيّة ضيّقة وخارجة عن السياق المعاصر.

وأمّا اليقين المتّصل بالصحّة التاريخيّة "قطعيّ الثبوت" فإنّه يقسم إلى درجات متفاوتة متدرّجة من "المتواتر"، إلى "خبر الواحد". ويحكم على الحديث أنّه متواتر حينما يكون قد نقل عن طريق "جمع عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب"(131). والقرآن الكريم كله وعدد قليل من الأحاديث الشريفة تقع ضمن هذه الفئة(132). ولكن أضيف لما هو قطعي الثبوت عند أكثر العلماء "خبر الآحاد الذي تلقّته الأمّة بالقبول" إذ قالوا إنه يقينيّ أيضاً. ولذلك ادّعى الإمام ابن الصّلاح في كتابه المرجعيّ المهم في علم مصطلح الحديث أنّ ما يتّفق كلا الإمامين البخاريّ ومسلم عليه "مقطوع بصحّته"، لأنّ توافق هذين الإمامين على حديث ما يعني أنّه "لازم من ذلك" موافقة جميع الأمّة. وبناء على أنّ الأمّة "معصومة" فإنّ ابن الصّلاح يمضي إلى القول إنّ تلك الأحاديث تستتبع "العلم اليقينيّ النظريّ"(133).

ويوافق ابن الصّلاح على قوله هذا كثير من العلماء. فابن تيميّة مثلاً يستخدم نفس الحجّة في الأخذ بأحاديث الآحاد التي "تلقّتها الأمّة بالقبول" لتكون دليلاً على "إثبات أصول الديانة"(134)، ذلك أنّ ابن تيميّة يجعل مسائل

---

(130) المرجع السابق، ص190.

(131) السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي** (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ)، المجلد 2، ص180.

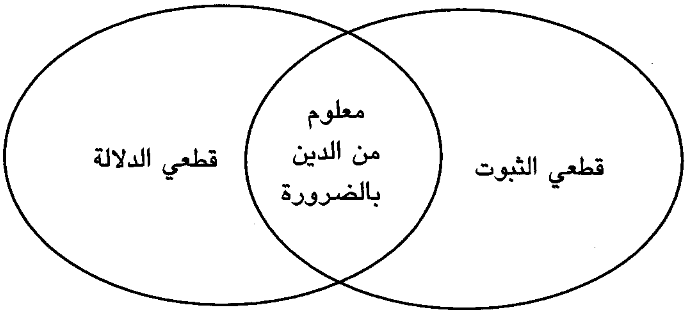
(132) انظر مثلاً، ابن الجزري (توفي عام 832هـ/ 1429م) في كتابه حول روايات القرآن الكريم، حيث عدّ 80 إسناداً متوازياً للقرآن وتوسّع في ذكر تفاصيلها - فليراجع. انظر: ابن الجزري. **النشر في القراءات العشر**، مرجع سابق، ص117-280.

(133) ابن الصلاح. **المقدّمة في علوم الحديث**، مرجع سابق، ص28.

(134) ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص223.

العقيدة تشمل أموراً مثل: "الاعتقاد بصفات الله"، "الصبر على الأئمّة من قريش"، "المسح على الخفّين في الوضوء"، واعتبار الإنشاد الصّوفيّ "بدعة في الدين"[135]. ويظهر الخطر في مثل تلك الادّعاءات، كالتي تبنّاها ابن تيميّة مثلاً، حينما نعلم أن معايير الثقة في كثير من الرواة من مختلف الأجيال عرضة لخلافات معتبرة حتى ضمن كلّ واحد من المذاهب المعروفة. ومثل هذا الخلاف، إذن، يؤدّي إلى فروق لا يمكن تلافيها فيما أُطلق عليه "العقيدة"، بحيث ينجم عنها نزاعات خطيرة قد تصل إلى الحرب، وهو ما حدث فعلاً في التاريخ الإسلاميّ جراء مسائل أدخلها بعض العلماء في "العقيدة".

لهذا فإنّ من المهمّ كي ننمّي ثقافة السماحة والتعايش أن نفرّق على الأقلّ بين ظنية أحاديث الآحاد ويقينية مسائل العقيدة، ويبقى الحكم في المسائل الظنية -كما كتب خالد أبو الفضل- "هو الحكم المبنيّ على الملاحظة والتجربة - أي أن ما سيبقى هو ما يقرّره علم الاجتماع"[136].



الشكل 6-4: حينما يكون الدليل قطعيّ الثبوت قطعيّ الدلالة فإنّه يكون "معلوماً من الدين بالضّرورة"

ثم أوجد الفقهاء فئة جديدة تكون أرضاً للتقاطع بين فئتي اليقين المذكورتين (كما في الشكل 6-4)، أي فئة ما هو قطعيّ الثبوت وقطعيّ الدلالة، وهي الفئة

(135) ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، ص78-83.
(136) أبو الفضل. **التحدث باسم الله**، مرجع سابق، ص238.

الأعلى يقيناً، والتي قالوا إنها تدل على "ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة"، أي "قطعيّات الاعتقاد". وعلى هذا يتّفق معظم العلماء أنّه يدخل في تعريف "المرتدّ" الذي ينكر أيّاً من هذه الأمور قطعيّة الثبوت والدلالة[137].

بل إنّ "إجماع العلماء" بدأ يخضع عبر القرون لعمليّة "تحقّق" و"تيقن" من وقوعه. وبالرغم من استحالة هذا التحقق والاختلافات الكثيرة جدّاً حول نفس تعريف الإجماع -كما مرّ- فإنّ هذا أدّى إلى دخول مسائل كثيرة فيما يفترض أنّها فئة "القطعيات"، مع أنّها مسائل خلافية أصلاً. وكان من نتيجة ذلك وقوع عدد من النزاعات التاريخيّة بناء على الاتهامات والاتهامات المضادّة بالابتداع والردّة بين أتباع مختلف المذاهب الفقهية والسياسية، وهو ما بيّناه سابقاً. وكانت تلك النزاعات تثور حول ما يعتبره أولئك الأتباع "من المعلوم بالدين بالضّرورة".

وهناك أخيراً ثنائيّة ثالثة من ثنائيّات "اليقين" وهي في مجال "القطع" المنطقيّ، أو اللزوم المنطقيّ، أو اليقين المنطقيّ. ففي البحث الفقهيّ تستخدم الدلالة المنطقيّة فيما يتّصل بالقياس، والذي يقوم على تشابه العلة بين حكمين، كما مر من قبل. غير أنّه بالإضافة إلى الشيعة والزيديّة والظاهريّة وبعض المعتزلة -وكلّهم يردّون حجية القياس أصلاً-[138] فإنّ بعض علماء المذاهب السنّية عبّروا عن شكهم في ذلك "اليقين المنطقي" الذي ادعي في القياس بالعلة، ومن هؤلاء العلماء الإمام الغزالي، الذي كتب أنّ هناك ستّة أسباب تجعل إسناد العلّة إلى حكم معين "احتمالاً"[139]، قائلاً:

1 - قد نفترض وجود سبب معّين للحكم، مع أنّه لا يكون له سبب عند الله تعالى[140].

---

(137) انظر مثلاً: السيوطي. **الدرّ المنثور**، مرجع سابق، المجلد 3، ص86.

(138) السبب عندهم هو "الظنّيّة" في تلك المناهج. انظر: سلطان. **حجّيّة**، الفصل الثالث.

(139) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص304.

(140) هذا بحسب مذهب الغزالي الأشعري، والذي يعتقدون بحسبه أنّ الله "منزه عن أن يكون لأفعاله أغراض أو مقاصد"، كما أوضحناه في مبحث 3-1.

2 - قد يكون للحكم سبب عند الله تعالى، ولكنّنا نخطئ في فهمه.

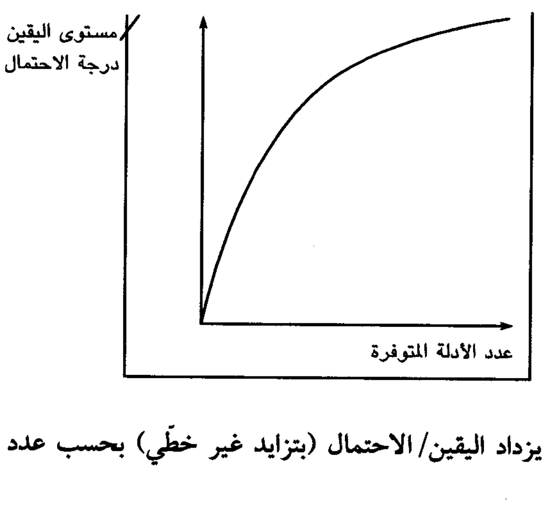
3 - قد يكون للحكم أكثر من سبب عند الله تعالى، ولكننا نخطئ بقصره على سبب واحد.

4 - قد يكون للحكم سبب واحد عند الله تعالى، ولكننا نخطئ بإضافة أسباب غير صحيحة.

5 - قد ننجح في تحديد سبب الحكم تماماً، غير أنّنا قد نخطئ في اعتبار ذلك الحكم مشابهاً لحكم آخر، بينما هو ليس كذلك عند الله تعالى.

6 - قد نخطئ في الزّعم بإسناد سبب ما للحكم بتصوّرنا المجرّد، بدون أن نكون قد بذلنا ما يكفي من اجتهاد.

ثمّ أضاف الإمام الغزالي في الواقع رأي المصوّبة كسبب يضاف إلى ما ذكرناه من أسباب، وهو احتمال أنّ الله تعالى لم يعطِ سبباً صحيحاً واحداً لكلّ حكم، وأنّ السبب الصحيح هو ما يرى عقل كلّ مجتهد أنّه الصواب. إنّ تفريق الغزالي بين الصواب "عند الله تعالى" والصواب "عند المجتهد"، في سياق تحليله للعلّة كما أوردناه، يدعم الطبيعة الإدراكيّة للتفكير الفقهيّ عموماً، وهو ما طرحناه أصلاً للتحليل في المبحث 6-1. إنّ مثل هذا التوجّه يجعل القياس بين الأدلّة "الاحتماليّة" بدل أن يكون ضمن الأدلّة "اليقينيّة"، وهو الأقرب للدقة العلمية.



شكل 6-5: يزداد اليقين/الاحتمال (بتزايد غير خطّي) بحسب عدد الأدلّة المتوفّرة

ولكن تقسيم الأمور إلى يقين وظن فقط قد أصبح جزء من التاريخ! فبدهيات المنطق الحديث تقتضي أنّ نقوّي احتمال أيّ نتيجة بناء على عدد الأدلّة الداعمة لها. ولهذا فإنّ هناك "طيفاً" من درجات اليقين والظن، وليس درجتين بسيطتين جامدتين. فدرجة اليقين، أو سمّها درجة الاحتمال إن شئت، تزداد بطريقة متعاظمة (أو غير خطّيّة) حسب عدد الأدلّة المتوفّرة (انظر الشكل 6-5). بل إن منطق القرآن الكريم في إثبات وجود الله يبدو لي كالطيف لا كتقسيم ثنائيّ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: 101] و﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: 3]؛ فكلّما وجد البشر أدلة عليه تعالى ازداد يقينهم، والأدلة عليه تعالى لا حصر لها. وتأكيد مقدار "الظنّ" المتأصّل في عملية الاجتهاد الفقهيّ يؤدّي إلى مرونة في الأحكام الناجمة عن تلك العمليّة.

حلّ "التعارض" بتعدد الأبعاد

هناك فرق أصولي بين ما يسمى بتعارض أو اختلاف الأدلّة (أي الآيات أو الأحاديث) وبين تناقضها[141]، إذ يعرّف التناقض على أنّه نتيجة منطقيّة لتقاسم الصّدق والكذب، أو وجود الصواب أو البطلان في نفس القضية دون احتمال ثالث[142].

أمّا التعارض أو الاختلاف بين الأدلّة فإنّه يعرَّف على أنّه "تعارض في ذهن المجتهد لا في ذات الأمر"[143]. وهذا يعني أنّه حينما يرد على المجتهد دليلان (من الكتاب أو السنّة) متعارضان في ظاهرهما، فإنّ هذا لا يعني أنّهما متناقضان بشكل حقيقيّ غير قابل للحلّ. فقد يكون التعارض حاصلاً في فهم الفقيه، بحيث يظهر الدليلان وكأنّهما غير قابلين للتوفيق نظراً لقصور في فهم

(141) الغزالي. **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص279؛ الشّاطبيّ. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلّد 4، ص129؛ ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتوى**، تحرير عبد الرّحمن النّجدي، الطّبعة الثّانية (الرّياض: مكتبة ابن تيميّة، بدون تاريخ)، المجلّد 19، ص131.

(142) الغزالي. **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص62.

(143) ابن تيميّة. **كتب ورسائل وفتوى**، المجلّد 19، ص131.

الحديث، رغم أن هناك احتمالاً أكثر وروداً، وهو وجود نقص في المعلومات الواردة في الرواية عن التوقيت أو الظّروف أو المكان الذي ورد فيه النصّ، وهذه العوامل لها أثر كبير في الفهم والتطبيق[144].

من جهة أخرى فإنّ التعارض الحقيقي يحدث على شكل حادثة فريدة ما ترد بأشكال متعارضة على لسان نفس الرواي أو على ألسنة رواة مختلفين[145]، فهذا النّوع من التناقض يعود بلا ريب لأخطاء في الرواية بسبب ضعف الذاكرة، أو سوء النيّة إن كان من الرواة غير الثقات[146]. والذي يخلص إليه المرء "منطقيّاً" في حالات التناقض أنّ واحداً من الأحاديث لم يصلنا بشكل دقيق وينبغي أن يردّ (وقد يردّ الحديثان معاً).

مثال ذلك أنّ أبا هريرة روى، كما أخرج أحمد عن أبي حسان، أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: "إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله ﷺ كان يقول: إنما الطِيَرة في المرأة والدابة والدار"[147]. غير أنّ عائشة رضي الله عنها قالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن كان نبي الله ﷺ يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة"[148]. فهذان الحديثان الصّحيحان يبدوان متعارضين، ولكن الملفت للنّظر أنّ أكثر الشرّاح ردّوا حديث عائشة، هذا مع أنّ هناك أحاديث أخرى صحيحة تدعمه، كالذي رواه معاوية بن حكيم عن عمه مِخْمَر بن معاوية أنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا شؤم وقد يكون اليُمْن في المرأة والفرس والدابة، ورغم استشهادها للمعنى بالآية من سورة الحديد: (مَا أَصَابَ مِن مصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلّا فِي كِتَابٍ من قَبْلِ أَن

---

(144) البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، المجلّد 3، ص77.

(145) انظر مثلاً: عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص65-68.

(146) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 3، ص218.

(147) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، ص69.

(148) المرجع السابق.

(149) عودة. **فقه المقاصد**، ص106.

نبْرَأَهَا)[149]. ولكننا نجد ابن الجوزي يعلق: "هذا رد لصريح خبرٍ رواته ثقات"، رغم أن خبَرها نفسه حديث صريح رواته ثقات، أليس كذلك؟ ويُؤخذ على أبي بكر بن العربي وصفه لقولها -رضي الله عنها- بأنه "قول ساقط"، فلا ينبغي هذا القول لإمام مثله في حق أم المؤمنين عائشة![150].

ولكن التعارض بالمعنى الذي أوردناه هو أمرٌ نادرٌ بحسب مختلف الدراسات التراثيّة والمعاصرة حول موضوع تعارض أو اختلاف الحديث[151]. وأكثر حالات التعارض إنما هي تعارض بين حديثين بسبب عدم توفّر مناسبة الحديث لنا فيما يبدو، وليس بمعنى التصادم والتناقض حول نفس الحادثة[152].

وهناك ستّة آليات حدّدها الأصوليون للتعامل مع التعارض في المذاهب الفقهيّة التاريخيّة:

1 - الجمع: هذه الطريقة تقوم على مبدأ أساسيّ يقرّر أنّ "إعمال النصّ أولى من إهماله"[153]. لهذا فإنّ الفقيه الذي يواجه حديثين متعارضين عليه أن يبحث في المناسبة أو السياق الغائب، وأن يحاول تأويل كلا الحديثين بناء على ذلك السياق أو المناسبة[154].

2 - النسخ: تشير هذه الطريقة إلى أنّ النصّ المتأخر تاريخياً عن الأوّل يجب أن ينسخ الأقدم. يعني هذا أنّه حينما لا تتوافق آية مع آيات أخرى، فالآية التي ورد أنّها نزلت بعد الآيات الأخرى تعتبر نصّاً ناسخاً، وتعتبر الآيات الأخرى منسوخة. كذلك فحينما ترِد أحاديث متعارضة، فإنّ الحديث

(150) ابن العربي، أبو بكر المالكي. **عارضة الأحوذي** (القاهرة: دار الوحي المحمّدي، بدون تاريخ)، المجلّد 10، ص264.

(151) انظر مثلاً: بدران، بدران. **أدلّة الترجيح المتعارضة ووجوب الترجيح بينها** (الاسكندريّة: مؤسّسة شباب الجامعة، 1974).

(152) عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص64.

(153) السيوطي. **الأشباه والنّظائر**، المجلد 1، ص192.

(154) الصدر، آية الله محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، ط2 (بيروت: دار الكتب اللبناني، 1986)، المجلد 2، ص222.

الذي يُعرف أنّ الرّسول ﷺ قاله متأخّراً عن الأحاديث الأخرى (هذا في حالة معرفة تواريخ الأحاديث أو أمكن استنتاجها) فإنّ هذا الحديث المتأخر زمناً يجب أن يَنسخ كلّ الأحاديث المعارضة له. هذا ولا يوافق أكثر العلماء على أن ينسخ الحديثُ آيةً من كتاب الله تعالى، حتّى حينما نتأكّد من أنّ الحديث ورد متأخّراً عن الآية القرآنيّة. والسبب في هذا هو "درجة اليقين" وهو أثر منطقي سليم لاختلاف درجات اليقين بين الآيات الكريمة وأحاديث الآحاد.

ولكنّ مفهوم النسخ بأيّ معنى من المعاني التي أوردناها لا يملك ما يدعمه من كلام النبيّ ﷺ في كتب الحديث المعتمدة. فقد قمت بدراسة مسحيّة لجذر الكلمة (نَ سَ خَ) وكلّ مشتقاته المحتملة في عدد كبير من كتب الحديث المعروفة اليوم، بما في ذلك البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبي داوود وابن ماجة وأحمد ومالك والدارمي والمستدرك وابن حبّان وابن خزيمة والبيهقي والدارقطني وابن أبي شيبة وعبد الرزاق، فلم أجد حديثاً واحداً صحيحاً أو حسناً مرفوعاً إلى النبيّ ﷺ يحتوي على أيّ من هذه المشتقّات. وإنّما وجدت حوالى أربعين حالة من "النّسخ" وردت في هذه الكتب، كلّها ترجع إلى رأي أحد الرّواة أو الشرّاح في تفسير "التعارض"، وليس إلى نفس نصّ الحديث الشّريف. ونجد موضوع النّسخ بارزاً في تعليقات الصّحابة وغيرهم على الحديث الشّريف، ولكنه في الغالب بمعنى "التخصيص" أي أنهم يفسّرون حالات التعارض على أن أحد الحديثيين "حالة خاصة" من المبدأ الذي ينص عليه الحديث الآخر، وليس النسخ بمعنى الإلغاء. ونرى كذلك أنّ كتب التفسير التقليديّة لا تثبت من القرآن نظرية النّسخ أي الإلغاء للأحكام السابقة بأحكام لاحقة، ذلك أنّ الآيات المحددة التي ادعي فيها النسخ غالباً ما خضعت لآراء متباينة(155).

3 - الترجيح: تعني هذه الطريقة الأخذ بالحديث الذي هو "أكثر

---

(155) يمكن للقارئ أن يرجع كذلك إلى: الرّازي. **التفسير الكبير** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000)، المجلّد 3، ص204؛ وإلى: الطبرسي، فضل بن الحسين. **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار العلوم، 2005)، المجلّد 1، ص406؛ وإلى: ندا، محمّد. **النّسخ في القرآن** (القاهرة: الدار العربيّة للكتب، 1996)، ص25.

صحّة"، وإسقاط أو إهمال الأحاديث الأخرى. فالرواية المختارة تسمّى الرواية الرّاجحة، وهي تتميّز على الرواية المرجوحة بواحدة أو أكثر من الميزات التالية: وجود عدد أكبر من الأحاديث الداعمة لمعناها، أو كون سندها أقصر، أو كون رّواتها أفقه أو أحفظ أو أوثق، أو أن تكون الرواية مباشرة لا نقلاً عن راو آخر كالروايات الأخرى، أو أن يكون الوقت بين الرواية والحادث الذي تنقله أقصر من الروايات الأخرى، أو أن يكون الرواة قادرين على تذكّر أو إيراد تاريخ الحادثة مقارنة مع من لا يستطيع ذلك، أو أن تكون الرواية أقلّ إبهاماً أو أقلّ مجازاً، ضمن عوامل أخرى[156].

4 - التوقّف: يوصى بهذه الطريقة حينما لا يستطيع المجتهد أن يقرّر ماذا يختار ريثما يتّضح له واحدة من الطرق الثلاث الماضية.

5 - التساقط: يوصى المجتهد بموجب هذه الطريقة أن يهمل أو يسقط كلا الروايتين، وذلك بسبب الشكّ فيهما معاً.

6 - التخيير: تسمح هذه الطريقة للمجتهد أن يختار من الروايات ما هو أنسب للمسألة التي يتعامل معها.

يطبّق الأحناف النسخ قبل أيّة طريقة أخرى، ثم الترجيح[157]. بينما تعطي كلّ المذاهب الأخرى الأولويّة -نظريّاً- لطريقة الجمع. ونلاحظ أنّه مع أنّ أكثر مذاهب الفقه متّفقة على أنّ إعمال النص أولى من إهماله، فإنّ أكثر العلماء لا يبدو أنّهم يعطون الأولويّة -تطبيقيّاً- لطريقة الجمع، والطريقتان اللتان استخدمتا أكثر من غيرهما في حالة التعارض هما النسخ والترجيح[158]. ونتيجة لهذا وجدنا أنّ عدداً كبيراً من الأدلّة تهمل تحت مسمى أو آخر، لا لسبب إلا لأنّ الفقيه لم ينجح في فهم الأدلة كلها معاً ضمن إطار يجمع بينها.

وإبطال الكثير من النصوص بدا لي اعتباطيّاً إلى حدّ يقلّ أو يكثر، إذ

---

(156) بدران. **أدلّة الترجيح**، مرجع سابق، الفصل الرابع.
(157) الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص4.
(158) عودة. **فقه المقاصد**، ص105-110.

كيف تهمل رواية وتعتبر "مرجوحة" إذا حدث أن أسقط أحد الرواة "تاريخ الحادثة"، أو أنّ الكلمات المنسوبة إلى النبيّ ﷺ ظهر للفقيه أنّ فيها مجازاً أكثر من غيرها، أو أنّ الراوي صادف أن كان امرأة، إذ اعتبر بعضهم رواية الذكر راجحة على رواية الأنثى "المعارضة" لروايته![159] إنّ النسخ والترجيح يعكسان التوجّه العام للتفكير "الثنائي" في أصل المنطق، بينما من المهمّ أن تفيد طريقة الجمع بين النصوص من مفهوم تعدد الأبعاد في التغلّب على هذا القصور.

إنّ أحد النتائج العمليّة لإهمال عدد كبير من الآيات والأحاديث الشريفة باسم النسخ والترجيح هو مقدار كبير من عدم المرونة في الفقه الإسلاميّ، ومن ثمّ عدم قدرة النصوص غير المنسوخة أو المرجوحة على استيعاب تغير الحال. وإعادة النظر في الكثير من الأحاديث الشريفة التي اعتبرت "متعارضة" تظهر أنّ تعارضها قد يعود إلى اختلاف في الظروف والسياقات المحيطة، مثل سياق الحرب أو السلم، أو الفقر أو الغنى، أو التعامل مع حياة الحضر أو حياة البدو، أو الصيف أو الشتاء، أو المرض أو العافية، أو الشباب أو الكِبر، وهكذا. وتوجيهات القرآن الكريم المرتبطة بأسباب نزولها وأفعال النبيّ ﷺ وأوامره كما رواها من شاهدها قد تختلف فعلاً حسب اختلاف هذه الظروف والسياقات. وعدم معرفة الظروف التي ورد فيها النص تحدّ من فهم مرونة النصّ. فنفي الأدلّة التي وردت في ظروف السلم مثلاً، لصالح الأدلة التي وردت في ظروف الحرب، إضافة إلى الطرق التي هي أقرب ما تكون إلى الظاهريّة في التعامل مع أدلة الحرب نفسها، كل هذا يحدّ من قدرة الفقيه على التعامل مع الظروف السياسية المختلفة. وإذا أضفنا إلى هذا منطقاً ثنائيّاً صارماً، فالنتيجة هي أنّ نصوصاً محدّدة جاءت لمعالجة ظروف محدّدة سوف تستخدم وكأنّها عامّة وأبديّة.

وهذا مثال يكشف مدى تفشي القول بالنسخ دون دليل، وهو الآية

---

(159) السوسرة، عبد المجيد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، ط1 (عمّان: دار النفائس، 1997)، ص395.

الخامسة من سورة التّوبة، والتي صار يطلق عليها اسم "آية السّيف". تقول الآيـة: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التّوبَة: 5]. وحينما نعود إلى مناسبة نزول الآية نجدها أنزلت في السّنة التّاسعة من الهجرة، حينما حدثت حرب بين المسلمين وكفّار مكّة، والآيات المحيطة بالآية تقع في سياق تلك الحرب أيضاً، فالسّورة تناقش موضوع المعركة. لكنّ تفسير الآية نزعها من سياقها ضمن الآيات وضمن ظروف الحرب التي نزلت بشأنها، وادعي أنها ترسم العلاقة بين المسلمين والكفّار في كل زمان ومكان وتحت أيّ ظرف. ومن هنا فقد حكم القائلون بذلك أنّ هذه الآية قد نسخت أكثر من مائتي آية من آيات القرآن الكريم، كلّها تدعو إلى الحوار وحرّيّة المعتقد، والتسامح، والسّلام، وحتّى الآيات التي تدعو إلى الصّبر! وكان الخيار الوحيد الذي لجأ إليه كثير من المفسّرين من أجل إزالة "التعارض" أن ادّعوا أن هذه الآية التي نزلت في أواخر حياة النّبيّ ﷺ، قد نسخت كلّ آية "معارضة" لها كانت قد نزلت قبلها.

لهذا السّبب ادعي أن الآيات التالية مثلاً هي آيات منسوخة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: 13]، ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [المؤمنون: 96]، ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ [الرّوم: 60]، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6]، وغيرها كثير.

كذلك فقد نسخوا، بنفس الدعاوى دون دليل، عدداً كبيراً من الأحاديث الشّريفة التي تسمح بعقد معاهدات للسّلام والتعايش بين مختلف الطوائف والثقافات، بحسب تعابير هذا العصر. من هذه الأحاديث صحيفة المدينة، أو معاهدة المدينة، والتي كتب الرسول ﷺ فيها مع اليهود معاهدة تحدّد العلاقة بين المسلمين واليهود الذين يقطنون يثرب، تنصّ على أنّ المسلمين واليهود "أمّة واحدة، للمسلمين دينهم ولليهود دينهم"(160). ولكن الكثير من الشّارحين

(160) زريق، برهان. **الصّحيفة: ميثاق الرّسول**، ط1 (دمشق: دار النمير ودار معد، 1996)، ص353.

يقرّرون أنّ الصّحيفة منسوخة، بناء على آية السّيف وأمثالها من الآيات التي تتحدث عن الحرب[161]. وحينما ينظر المرء إلى كلّ الآيات والأحاديث الشريفة التي يقرّر بعضها الحرب وبعضها السّلام فربّما يجد تعارضاً، لكنني لا أفهم لماذا يضطرّ المرء إلى أن يختار بين السّلام الدّائم أو الحرب الدّائمة، في كلّ الأحوال والأزمان والظّروف؟

وممّا زاد من إشكال النسخ أنّ عدد حالات النّسخ التي اعتبرها التّابعون وتابِعوهم هو أكثر من عدد حالات النّسخ التي قرّرها الصّحابة أنفسهم[162]. ثمّ إنّه بعد مرور القرون الأولى يلاحظ المرء أنّ الفقهاء من مختلف المذاهب بدؤوا يضيفون عدداً كبيراً من حالات النّسخ، حالات لم يذكرها التّابعون أنفسهم، وكأنّ النّسخ صار وسيلة يردّ بها الفقيه على المناظرين له من غير مذهبه. يكتب أبو الحسن الكرخيّ مثلاً (ت 951م): "والقاعدة عندنا أن كلّ آية تخالف رأي أصحابنا فهي مؤوّلة أو منسوخة"[163]. وعلى هذا فإنّه ليس من المستغرب في كتب الفقه أن تجد حكماً ناسخاً بحسب مذهب ما ومنسوخاً بحسب مذهبٍ آخر، فقد غدا النّسخ أمراً كأنه لا ضوابط له عند عدد من المتأخرين من الفقهاء .وهذا الاستخدام الاعتباطيّ لمنهج النسخ قد فاقم من مشكلة عدم القدرة على فهم الأدلّة فهماً متعدد الأبعاد.

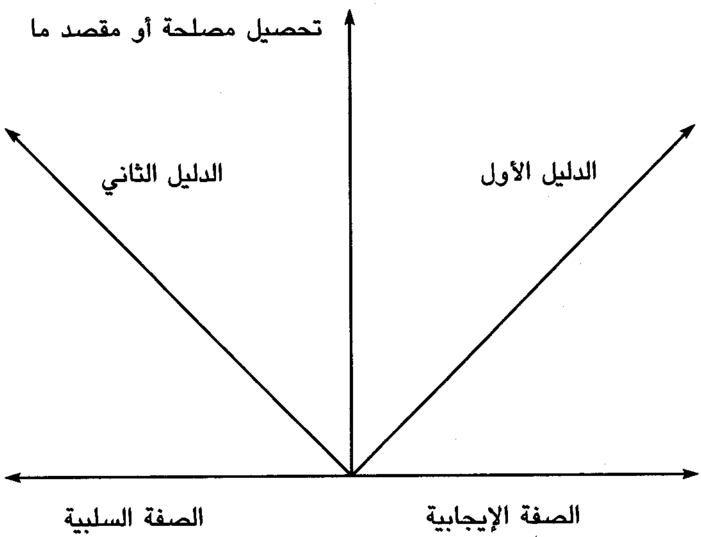
فالفهم المتعدّد الأبعاد، بالإضافة إلى المقاربة المقاصديّة، يمكن أن يوفّر حلّاً لمشكلة الأدلّة المتعارضة. لاحظ مثلاً صفة يكون لها بُعد سلبيّ وبعد إيجابيّ (كما في الشكل 6-6). فالدليلان هنا قد يكونان "متعارضين" فيما يتّصل بهذه الصفة تحديداً، مثل الحرب والسلم، أو الأمر والنهي، أو الوقوف والجلوس، أو الرجال والنساء، وهكذا. وإذا قصرنا نظرنا على بعد واحد فإنّنا لن نجد طريقاً إلى التوفيق بين هذه الأدلّة "المتعارضة". أما حين نوسّع من

(161) المرجع السابق، ص216.

(162) بناء على نفس الدّراسة المسحية لكتب الحديث التي قمت بها، كما ذكر قبل قليل.

(163) العلواني، طه جابر، "مقاصد الشّريعة"، في كتاب: **مقاصد الشّريعة**، تحرير عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص89.

أفق البعد الواحد ليصبح بعدين، فإنّنا سنتمكن من "حلّ" عقدة التعارض بجمع الدليلين في سياق مشترك، ونفهم ونؤوّل الأدلّة ضمن سياق موحّد.



شكل 6- 6: إنّ ما يبدو من تعارض في الصفات بحسب بُعدٍ ما قد لا يتعارض أبداً في بُعدٍ آخر ذي علاقة بالمقاصد.

نورد فيما يلي أمثلة مشهورة من كتب الفقه حول اختلاف أو تعارض الأدلّة، وهي تمثّل في نفس الوقت آراء تقليديّة وحداثيّة معاصرة. غير أنّ ممّا يجدر بالملاحظة أنّ "التعارض" الموهوم عند بعض الفقهاء أمكن حلّه عند بعضهم الآخر بالطريقة المتعدّدة الأبعاد والمقاصد.

1 - هناك عدد كبير من الأدلّة المتعارضة المتعلّقة بمختلف شعائر العبادات، وكلّها مرفوعة إلى النبيّ ﷺ بروايات صحيحة. وهذه الروايات المتعارضة كثيراً ما أدّت إلى شقاقات بين أفراد ومجموعات داخل المساجد والتجمعات الإسلامية. غير أنّ فهم تلك الأحاديث المتعارضة كلها في إطار مقصد التيسير يعني أنّ النبيّ ﷺ قد أدّى أعمال العبادة هذه كلها في أوقات مختلفة وبطرق مختلفة، كي ينبّه الأمّة إلى السماحة والمرونة في هذا

الباب[164]. من أمثلة شعائر هذه العبادات اختلاف هيئات الوقوف والحركات المختلفة أثناء الصلاة[165]، وصيغ التشهّد[166]، وتفاصيل سجود السهو[167]، وعدد تكبيرات صلاة العيد[168]، وكيفية قضاء المسلم ما فاته من صيام رمضان[169]، وتفاصيل شعائر الحجّ، وما إلى ذلك - والأصل في هذا كله السماحة والتنوع والمرونة.

2 - هناك عدد من الرّوايات التي تتعلّق بالعُرف، والتي كانت تصنّف على أنّها "متعارضة". رغم أنّها كلّها يمكن تأويلها من خلال مقصد "عالمية الشريعة"، كما طرح ذلك ابن عاشور[170]. أي بعبارة أخرى، نرى أنّ الاختلاف بين تلك الرّوايات يجب أن يفهم على أنّه فروق في الأعراف التي قُصد الإقرار بها أو التعامل معها، ولا حاجة إذن لاعتبارها "متعارضة". مثال ذلك أنّ هناك حديثين، كلاهما عن طريق عائشة رضي الله عنها، يتضمّن أحدهما نهي أيّ امرأة عن عقد نكاحها دون إذن وليّ أمرها (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)، بينما يبيح الآخر للمرأة الثيّب (أي التي سبق لها الزواج) أن يكون لها القول الأخير في أمر زواجها (الحديث: الثيب تُستأذن)[171]. كما إنّه روي أنّ عائشة رضي الله عنها، وهي من روى

---

(164) وهو ما اقترحه عدد من الفقهاء. منهم مثلاً: الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص272-275، الزرقاني، محمد. **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، ط1 (بيروت: دار الكتب العلميّة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص229.

(165) السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 1، ص311؛ السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 1، ص12؛ الكاساني. **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، المجلد 1، ص207.

(166) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص272-275.

(167) الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحرير أحمد م. شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، المجلد 2، ص275.

(168) النووي. **المجموع**، مرجع سابق، المجلد 4، ص145.

(169) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص172-174.

(170) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص236.

(171) ابن نجيم. **البحر الرائق**، مرجع سابق، المجلد 3، ص117؛ المرغيناني. **الهداية شرح بداية المبتدئ**، مرجع سابق، المجلد 1، ص197.

كلا الحديثين السابقين، لم تطبّق شرط "إذن الوليّ" في بعض الحالات (في الحديث أنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن وعبد الرحمن غائب، وعلق العلماء أن هذا يدل على أن مذهبها جواز النكاح بغير ولي)[172]. وكان فهم الأحناف لذلك أنّ العرف العربيّ يقضي أن المرأة تتزوّج عن طريق وليّها "لكيلا تُنسب إلى الوقاحة"[173]. ففهمُ كلا الرّوايتين ضمن سياق الإقرار بالأعراف السائدة، لتحقيق مقصد "عالمية الشريعة"، ينهي إشكالية التعارض، ويوفّر مقداراً من المرونة فيما يخصّ إجراء عقود الزواج بحسب اختلاف الأعراف في مختلف الأزمنة والأمكنة.

3 - اعتُبر عدد من الأحاديث "منسوخة"، هذا مع أنّها، كما قال عدد من الفقهاء، مجرّد حالات من التدرّج في تطبيق الأحكام. والمقصد من التدرّج في تطبيق الأحكام هو بوجه عام التيسير، أي تيسير الانتقال إلى تطبيق الأحكام من خلال تغيّر العادات العميقة الجذور في المجتمع[174]. وهكذا فإنّ "الأحاديث المتعارضة" حول تحريم الخمر والرّبا وفرض الصلاة والصّيام، إلى آخره، كلّ تلك الأحاديث يجب أن تفهم على أنها "سنة نبويّة" تقضي بالتدرّج في تطبيق المثل العليا والأحكام الجديدة في أيّ مجتمع.

4 - وكذلك اعتُبر عدد من الأحاديث المتعارضة "متناقضة" لأنّ عباراتها تدلّ على أحكام مختلفة لحالات متشابهة. غير أنّنا حينما نلاحظ أنّ تلك الأحاديث النبويّة خاطبت أفراداً (أي صحابة) مختلفي الظروف، فإنّها يمكن أن تحلّ التعارض. فالمقصد الشرعي المتمثل في "تحقيق المصلحة" سيكون المفتاح لتأويل هذه الأحاديث، بناء على الفروق بين الصحابة. فبعض الأحاديث -مثلاً- تنقل أنّ النبيّ ﷺ أبلغ امرأة مطلّقة أنّها تفقد حقّها في حضانة طفلها إذا تزوّجت رجلاً آخر (الحديث: أنتِ أحقُّ بالولد ما لم تُنكحي)[175]. غير أنّ هناك عدداً من الأحاديث الأخرى "المعارضة" التي

---

(172) السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص258.
(173) ابن عابدين. **حاشية ردّ المحتار**، مرجع سابق، المجلد 3، ص55.
(174) الغزالي، محمد. **نظريات في القرآن** (القاهرة: نهضة مصر، 2002)، ص194.
(175) النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، المجلد 2، ص255.

تبيّن أنّ المطلّقات يمكن لهنّ أن يحتفظن بأطفالهنّ تحت رعايتهنّ بعد أن يتزوجن. من هذه الأحاديث مثلاً ما يتعلّق بحالة أم سلمة، وقد حظيت بحضانة أولادها بعد أن تزوّجت النبيّ ﷺ[176]. وهكذا، فإنّ أكثر المذاهب في هذه المسألة قامت اعتماداً على الحديث الأول بنقل حضانة الأطفال من الأم بشكل آليّ حينما تتزوج المرأة. وكانت حجّتهم في ترجيح هذا الحديث على الفئة الثانية من الأحاديث أنّ الحديث الأول "أصحّ" فقد رواه البخاري، وهو حديث قد رواه أحمد في مسنده أيضاً[177]. بينما رجح ابن حزم المجموعة الثانية من الأحاديث، وردّ الحديث الأول بناء على شكّه في حفظ أحد رواته[178]. بينما أرجع الصّنعاني مثلاً الحكم إلى: "مصلحة الولد، فلو كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه... وكان عند من هو أنفع له"، ثم قال: "ولا تحتمل الشريعة غير هذا"[179]. وفي هذا الكلام نجد العدل والمصلحة هما المعيار، وهو أصح وأليق بالشريعة.

وتعني المقاربة متعدّدة الأبعاد أيضاً اعتبار أكثر من مقصد في المسألة الواحدة، إذا سمح السياق بذلك. وفي هذه الحال يجب أن تعطى الأولويّة لطريقة في حلّ التعارض تجمع بين تحقيق تلك المقاصد جميعاً على أفضل وجه.

تعدد الأبعاد وما بعد الحداثة

وتعدّد الأبعاد هو كذلك سمة مهمّة في حلّ واحدة من أهمّ معضلات فلسفة ما بعد الحداثة المنطقية، وهي أنّها على الرّغم من سعي كلّ تيارات ما بعد الحداثة إلى تفكيك ما أسموه بالمنطق الثنائي، فإنّ هذه التيارات كلها

(176) ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، المجلد 2، ص43.
(177) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، تحرير محمد عبد العزيز الخولي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1379هـ)، المجلد 3، ص227.
(178) المرجع السابق.
(179) المرجع السابق.

تنطوي على ثنائيّة اختزاليّة وأحاديّة في أبعاد التفكير. صحيح أنّ مقاربة ما بعد الحداثة إلى الفكر والفقه الإسلاميّ قد أثارت أسئلة مهمّة حول "مركزيّة" غير مبررة في بعض المفاهيم والمذاهب الفقهيّة، ولبعض الشخصيّات والمجموعات. وصحيح أنّ أصحاب ما بعد الحداثة قد بذلوا جهدهم في الكشف عن الأبعاد الثقافيّة والتاريخيّة في صياغة النظريات الفقهيّة والأحكام الفقهيّة و"مناهج التأويل" التي تطوّرت عبر تاريخ الفقه الإسلاميّ. غير أنّ أصحاب ما بعد الحداثة يميلون إلى التركيز على بعد واحد ومقاربة واحدة إلى نظرية الفقه الإسلاميّ عموماً، فإمّا أن تكون مقاربتهم ألسنيّة، أو تاريخيّة، أو ثقافيّة، ويهملون الأبعاد الأخرى.

فالدراسات "النسويّة الإسلاميّة" مثلاً هي مقاربة تثير أسئلة مهمة وجذريّة، غير أنّ "الصراع" الذكوري- الأنثويّ ليس هو البعد الوحيد أو القوّة الوحيدة التي صاغت التاريخ بما فيه الفقه الإسلاميّ عبر تاريخه الطويل، فهناك عدد آخر من الأبعاد والقوى، كالأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة وغيرها، كلها قد صاغت الفقه، بينما يُلاحظ أن أصحاب ما بعد الحداثة كثيراً ما يغفلون هذه الأبعاد المتعددة.

وبنفس الطريقة نلاحظ أنّ أصحاب اتجاه ما بعد الاستعمار النقدي يميلون إلى قصر تقويمهم للجهد العلمي الغربيّ في الدراسات الإسلاميّة على الاستشراق التقليديّ المنحاز للاستعمار، وكثيراً ما يغفلون العدد الكبير من مشاريع البحث الجادّة والمساهمات المثمرة في مجالات الدراسات الإسلاميّة لكثير من الباحثين الغربيّين في مرحلة ما بعد الاستعمار وإلى الآن.

والذي يدعو إليه هذا الكتاب هو مقاربة ناقدة ولكنها متعدّدة الأبعاد إلى الفقه الإسلاميّ، وذلك بهدف تجنّب الآراء الاختزاليّة والتفكير في نطاق الاختيارات الثنائية الكاذبة. ومن هذا المنطلق حاولت أن أسبر غور عدد من الأبعاد في نظرية التشريع الإسلاميّ، كمصادره، واستدلالاته اللغويّة، وطرق استنباط الأحكام، ومذاهب التفكير والتوجّهات الفلسفية التي تعمل ضمن نطاقه، بالإضافة إلى اعتبار أبعاد أخرى مهمة، مثل الأبعاد الثقافيّة والتاريخيّة،

وبعد الزمان والمكان. وهذا من خلال قناعة بأن الأجزاء المبعثرة والمفكّكة لا يمكن أن تنقل الصورة الكاملة ما لم ننتبه إلى العلاقات البينيّة المنظوميّة والبنيويّة التي تربط تلك الأجزاء.

وهكذا فإنّه على الرّغم من حرب ما بعد الحداثة على "النظريات الشمولية"، فإنّني أعتقد أنّ مقاربة منظومية مقاصدية ناقدة متعدّدة الأبعاد توفّر لنا إطاراً "شمولياً" كافياً لتحليل وتطوير نظريّة التشريع الإسلاميّ.

6-5: نحو "المقاصديّة"

كان الفصل الثاني قد بيّن أنّ هذا البحث يعتبر "المقاصديّة" سمة رئيسيّة في مقاربته المنظوميّة، كما بينّا وقتها أيضاً كيف أنّ "المقاصديّة" توفّر حلقة وصل بين كلّ سمات المنظومة الأساسيّة الأخرى، مثل الطبيعة الإدراكيّة للمنظومة، وشموليّتها، وانفتاحها، وتراتبيّتها الهرميّة، وعلاقاتها البينيّة، وتعددية أبعادها. ومن جهة أخرى فقد قدّم الفصل الأوّل نظريّة مقاصد الشريعة الإسلاميّة مشروعاً معاصراً لتجديد وإصلاح الفقه الإسلاميّ. وبيّن الفصل الأوّل أيضاً كيف أنّ نظريّة المقاصد تلبّي المعايير المنهجيّة الرئيسيّة لنظريات التشريع، من عقلانيّة، وتحقيق للمصلحة، ودعم للعدالة والأخلاق.

أمّا في هذا المبحث، فبناء على إعادة النظر في أصول الفقه الإسلاميّ، التاريخيّة منها والمعاصرة، والتي عرضناها في ثنايا البحث إلى الآن، سوف نقوم ببيان كيف أنّ تحقيق سمة المقاصديّة، أو فلنسمّها المقاربة المقاصديّة، يمكن أن تسهم في تجديد أصول الفقه الإسلاميّ، وتطوير المحاولات المعاصرة للتعامل مع بعض جوانب النقص فيه. والمباحث الفرعيّة التالية يقارب كلّ منها باباً محدّداً من أبواب أصول الفقه بتقسيمها التقليدي.

دلالة المقصد

اعتبر علماء الفقه من السلف -بتأثير من مبدأ السببيّة في الفلسفة اليونانيّة كما يبدو- أنّ الدلالات اللفظية لعبارات ومصطلحات الكتاب والسنّة ليس فيها ما ينبي عن دلالة لغوية مقصدية. فالعبارة "الواضحة" التي هي قراءة مباشرة

للنصّ (والتي يسمّيها الأحناف "العبارة"، ويسمّيها الشافعيّة "الصريح") تعطَى الأولويّة فوق كلّ العبارات. وهذه القراءة تنطبق على المعنى الحرفيّ الذي أُطلق عليه "المحكم" أو "النصّ" او "الظاهر" - على خلاف طفيف بين تلك الأنواع. أمّا "مقصود" العبارة فربّما يقع تحت واحدة من فئات "غير الواضح" أو "غير الصريح"، واللفظ إذن هو "مفسّر"، أو "إشارة"، أو "اقتضاء"، أو "إيماء". وهذه الأنواع من الألفاظ، كما أوضحنا سابقاً، لا تتمتّع بالحجّيّة لاتّصافها بالظنّيّة في مقابل قطعية دلالة اللفظ المحكم أو النص.

يُضاف إلى هذا أنّ دليل المخالفة، والذي أخذ به كل المذاهب فيما عدا الحنفيّة، كان يقتصر على فئات "اللقب" و"الوصف" و"الشرط" و"الغاية" (بمعنى المدى) و"العدد" - كما مر سابقاً. ويعني هذا أنّه إذا أقرّت واحدة من هذه الفئات في نصّ؛ فإنّ دلالة العبارة "المخالفة" تكون ملغاة، بصرف النظر عن أي اعتبار للمقصود من أي من العبارتين. وهكذا فإنّ أي لقب أو وصف أو شرط أو غاية أو عدد يختلف عمّا هو مذكور في النصّ لا يكون مقبولاً، ولو كان يحقّق "المقصود" من نفس النصّ بطريقة مشابهة أو حتى أفضل. ذلك لأنه هنا أيضاً يُنظر إلى المعنى المقصود غير المنصوص عليه على أنّه "ظنّيّ" إلى حدّ لا يسمح له أن "يعارض" دليل المخالفة "المنطقيّ". كلّ ذلك أضاف إلى الطبيعة العامّة للاستدلالات الفقهيّة والتي اتسمت بالحرفية، والأصول النظرية التي بنيت عليها والتي ثبتت هذه الحرفية وأصلت لها.

ويؤيد هذا الرأي الذي أذهب إليه هنا -على ما فيه من شدة- ما كتبه الشيخ ابن عاشور رحمه الله حين قال:

... معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع... وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها: من عموم وإطلاق ونص وظهور وحقيقة وأضداد ذلك، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص

وتأييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك. وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم [أي الفقهاء] قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة . . .[180].

ولعل من المفيد أن نذكر هنا أن مشكلة الحرفية وعدم الاحتفاء الكافي بدلالة المقصد أو "روح النص" ظاهرة عامة في مناهج التعامل مع النصوص القانونيّة والدستورية عموماً، حتّى في مدارس فلسفة القانون الحديثة[181]. وذلك إلى أن قامت مدرستان في فلسفة القانون الحديثة إحداهما ألمانيّة خاصّة في كتابات يرينغ[182]، والأخرى فرنسيّة خاصّة في كتابات جيني[183]، دعتا إلى مزيد من "المقاصديّة"، بل وإلى "إعادة صياغة" القانون بناء على مقاصد تحقيق المصلحة والعدالة[184]. ودعا يرينغ إلى تبديل "منهج السببيّة الآليّ" بمنهج مقاصدي أو غائي. وبيّن رأيه في هذه الكلمات التي أراها مفيدة في سياقنا هذا:

الفعل الذي يبنى على "السبب" يكون غالباً سلبيّاً، وتبدو المسألة كلها وكأنها نقطة واحدة في الكون ينحصر قانون السببية فيها بالسبب والنتيجة. أمّا في حالة "المقصد"، فإنّ الفعل الذي يتغيا مقصداً هو فعل إيجابي ذاتيّ. والسبب يتعلّق بالماضي، ولكن المقصد يتعلّق بالمستقبل. فحينما نبحث في الطبيعة عن الأسباب، فإنّها تحيلنا إلى الماضي؛ بينما الإرادة القاصدة تحيلنا إلى المستقبل. . . ومهما كانت طبيعة المقصد، فإنّه لا يمكن تصوّر فعل دون مقصد. فـ "الفعل" و"الفعل من أجل مقصد" هما بمعنى واحد. واستحالة الفعل دون مقصد كاستحالة الفعل دون سبب، سواء بسواء[185].

(180) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص234.

(181) von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zwick Im Recht)* p.xxii.

(182) المرجع السابق، ص52 من ترقيم المقدمة.

(183) Geny, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif* vol.2, p.142.

(184) von Jhering, *Law as a Means to an End* plix, Geny, *Methode D'interpretation* vol.2, p.142..

(185) von Jhering, *Law as a Means to an End* p.7-9.

وإلى جانب ذلك نادى جيني بإيجاد طريقة تعطي مغزى أكبر لـ "غاية التشريع" التي "تستنبط من النصّ" وهي بهذا "توجّه تفسيرَ مفسّري القانون"[186]، إلى آخره. إلا أنّ هذه النداءات المقاصدية لم يتبلور عنها تغيرات رئيسيّة في المنهج العام لفلسفة القانون الوضعي[187]. وهكذا فإنّ تعزيز "المقاصديّة" هو جزء تشتدّ الحاجة إليه في فلسفة القانون والتشريع عموماً.

أمّا في الفقه الإسلاميّ، فقد ظهرت مؤخراً عبارة "دلالة المقصد" عند الحداثيّين الإسلاميّين ضمن مصطلحات أصول الفقه عندهم[188]. غير أنّ هذا التعبير لا يعتبر "قطعيّاً" بما يكفي حتى الآن ليعطي "حجّيّة" فقهيّة. وكنا قد عرضنا في الفصل الخامس كيف أنّ الحداثيّين ينتقدون "الظاهريّة" المعاصرة في الفقه الإسلاميّ، بل ويطرحون أنفسهم على أنّهم وسط بين "غلو الظاهريّة وتسيب العلمانيّة" أيضاً. غير أنّ الجنوح للظاهريّة تبقى سمة عامّة، حتى لدى الفرع الإصلاحيّ من الوسطيين، ماداموا يعطون الحجّيّة العليا لفئة الدليل "الصريح" اللغويّ، ويجعلونه فوق التعابير غير الصريحة أو "الظنّيّة" المستخدمة في استنباط المقاصد والقيم العليا.

يضاف إلى هذا أنّ الحداثيّين الإسلاميّين لم يحدّدوا لأنفسهم موقفاً واضحاً حول موضوع "ظنّيّة" المقاصد نفسه. هذا رغم أن موقف الشاطبيّ كان أكثر إثباتاً للمقاصد حينما وصف المقاصد في موافقاته بأنّها: "أصول الدين وقواعد الشريعة وكليّات الملّة"[189]. أمّا ابن عاشور، وهو يحتلّ المكان الأوّل بين المقاصديّين المعاصرين، فقد وصف المقاصد بأنها: "دليل قطعيّ، أو ظنّي قريب من القطع"[190]. غير أنّ المقاصد ظلّ ينظر إليها على أنّها لا تنهض من الناحية النظريّة إلى أن تقوم بدور رئيس في استنباط الأحكام من النصوص

---

(186) Geny, *Methode D'interpretation* vol.2, p.190.

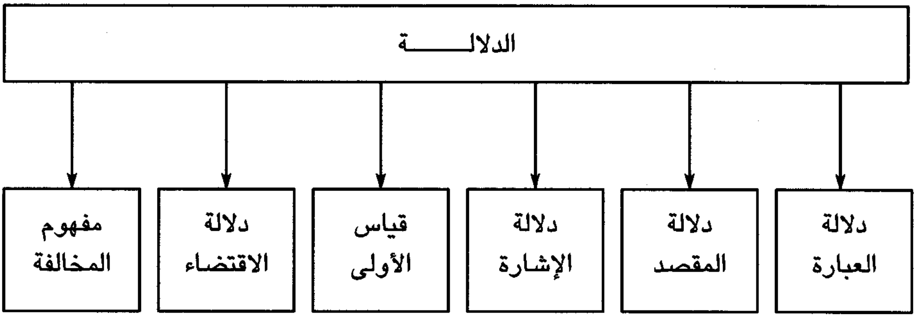
(187) von Jhering, *Law as a Means to an End,* Introduction, p.xxii.

(188) انظر مثلاً: ابن بيّه، عبد الله. **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، ط1 (جدة: دار المنهاج، 2007)، ص361،، والترابي. **قضايا التجديد**، ص157.

(189) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 2، ص25.

(190) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص225.

الدالة عليها، فضلاً عن أن تدور معها تلك الأحكام وجوداً وعدماً.



شكل 6-7: يحتوي هذا الشكل على إضافة "دلالة المقصد" إلى الدلالات والمعاني المعتبرة. أمّا مدى أولويّته فيعتمد على أهمّية المقصد الذي يدلّ عليه النصّ نفسه

من ناحية أخرى فإنّ ما بعد الحداثة الإسلاميّة "فككت" المقاصد عن النصوص، بنفس الطريقة التي كانت قد فكّكت بها النصوص نفسها. وكنا قد بينّا في الفصل الخامس كيف أنّ ما بعد الحداثيين الإسلاميّين يسمّون التأويل الحداثي المبني على المصلحة أو المقصد "ليّاً للنصوص وإخراجاً لها عن سياقها"[191] ويسمّونها "حركة علمانيّة تتخفّى في لبوس الحديث الدينيّ"[192]. ويتّهم ما بعد الحداثيّين الحداثيّين بأنّهم "حركة تبرير للحكّام المستبدّين"[193]. كما يتّهمونهم بأنّهم يشجّعون "الأصوليّين" من خلال تأويلات كتلك التي تقدمها المقاصد[194]. غير أنّ نظام الدلالات اللغويّة في أصول الفقه الإسلاميّ يمكن أن يحقّق "مقاصديّة" أنجع من خلال هذه المقترحات المحدّدة:

1 - يجب إضافة "دلالة المقصد" إلى أنواع الدلالات اللغويّة للنصوص

(191) Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* p140.

(192) Arkoun, "Rethinking Islam Today," p221.

(193) المرزوقي. **إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة**، مرجع سابق، ص12.

(194) Moosa, "Poetics'.

(انظر الشكل 6-7). غير أنّ أولويته -نسبة إلى الدلالات الأخرى- لا يجوز تثبيتها على نحو جامد. بل يجب أن تكون خاضعة للحالة التي هي قيد البحث وأهمّيّة المقصد نفسه.

2 - كانت إمكانيّة التخصيص والتأويل والنسخ هي المعايير الثلاثة التي تميّز أنواع العبارة، أي "المُحكم" و"النصّ" و"الظاهر" و"المفسَّر". غير أن هذه المعايير المذكورة -إضافة إلى كونها تحكّميّة، وهو ما بيّنته في الفصل الرابع- فإنّ المقاصد نفسها يمكن أن تكون أساساً للتخصيص والتأويل. أي أنه يمكن للعبارة أن تكون مخصّصة أو مؤوّلة بمقصدها نفسه، أو أن تكون مخصّصة أو مؤوّلة حسب مقصد عبارة أخرى معارضة لها. ثم إنّ النسخ نفسه هو شكل من أشكال التطبيق المتدرّج للأحكام -كما مر- وينبغي أن يفهم ضمن سياق مقصد التيسير في الفقه الإسلاميّ.

3 - إنّ مقصد العبارة يجب أن يقرّر أيضاً صحّة الأخذ بمفهوم المخالفة لتلك العبارة، على عكس الرأي الذي ربط حجية مفهوم المخالفة بما إذا كانت "العلّة الواحدة يمكن أن تشمل حكمين متقابلين في نفس الوقت"[195]. وإذا كانت المعاني "المخالفة" تدلّ عليها نصوص أخرى فيجب أن تعتبر كلّ الدلالات "المتعارضة" في إطار من فهم المقاصد العامة والخاصة.

4 - حينما يرِد تعبير من الكتاب أو السنّة يتّصل بمقاصد الشريعة، والذي يكون في العادة تعبيراً "عامّاً" و"مطلقاً"، فيجب عموماً ألّا "يخصص" أو "يقيد" بنصوص خاصّة. ولا يجوز بالمقابل أن تهمل النصوص الخاصّة بسبب النصوص "العامّة" و"المطلقة". فكلّ العبارات يجب أن تعطى دورها في الدلالة على الحكم ضمن إطار عامّ من المقاصد العامة والخاصة.

5 - إنّ العلاقة بين التعبيرات "المطلقة" و"المقيدة" والتي تتعلق بنفس الحكم عبر مسائل مختلفة -وهو موضوع اختلفت فيه الآراء، كما مر- يجب أن تعرّف بناء على موافقتها للمقاصد، وليس بناء على قاعدة لغويّة أو منطقيّة عامّة.

---

(195) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص139.

يبدو لي أن مدرسة التفسير الموضوعي هي خطوة نحو تفسير أكثر مقاصديّة للقرآن الكريم. وقراءة القرآن موضوعياً لاستخراج مواضيعه ومبادئه ومقاصده؛ تقوم على فهم القرآن على أنّه كلية أو وحدة[196]. وبناء على هذه النظرة الشموليّة الكلية؛ فإنّ العدد الصغير من الآيات المتعلّقة بالأحكام، والتي يطلق عليها تقليديّاً "آيات الأحكام"، سيتوسّع من بضع مئات من الآيات إلى نصّ القرآن الكريم كلّه. فالسور والآيات التي تبحث في العقيدة وقصص الأنبياء والحياة الآخرة والكون سوف تشكل كلّها أجزاء من الصورة الكلّيّة، وهي بهذا تقوم بدور في صياغة الأحكام الفقهيّة وليس العقيدة والقصص فحسب. إنّ مثل هذا التوجّه سيتيح للمبادئ والقيم الأخلاقيّة، والتي هي مقصودة من وراء القصص القرآنيّ والمقاطع التي تصوّر اليوم الآخر، أن تصبح عللاً للأحكام، إضافة إلى العلل اللفظيّة التي تستخرج من خلال الطرق التقليديّة في عملية "تخريج المناط" - كما مر. ومثل هذا الاعتبار للمقاصد يسهم أيضاً في تنقيح المناط وتحقيقه.

ومنهج التعامل مع الأحاديث الشريفة من زاوية المقاصد والمبادئ كموضوعات للسنة؛ يوجب إدراكاً شموليّاً كلياً لحياة النبيّ ﷺ وأقواله. وهذه الطريقة سوف تفيد في نقد متون روايات الأحاديث غير المتوائمة مع القيم الإسلاميّة الصريحة والمجمع عليها. ومثل هذا النقد للمتن من باب عدم التواؤم مع الكليات يتقدم خطوة عن النقد "بشذوذ المتن"، وهو المعيار الذي استخدم في علوم الحديث التقليديّة في عمليّة تضعيف المتن. فشذوذ المتن لحديث ما يقوم -فيما يقوم عليه في علم الحديث- إذا تعارض الحديث مع حديث آخر (سواء على لسان نفس الراوي أو غيره)، وكان المجتهد غير قادر على توفيق الدلالة (أي الدلالة اللغويّة) للحديثين أو توفيق العلتين في الحديثين، وعندها فإنّ الحديث الأقلّ قطعية يعتبر شاذّ المتن.

(196) الترابي. **التفسير التوحيدي**، مرجع سابق، ص20؛ جابر. **المقاصد الكلّية**، مرجع سابق، ص35.

ولكن ما نطرحه هنا في معيار "الشذوذ المنهجيّ" يعني أن الحديث الشاذ هو الذي لا يتوافق مع المبادئ والأصول والمقاصد العامّة للإسلام، كما يتبيّن من خلال الفهم الكليّ للنصوص، وليس من باب "التعارض" الجزئي فقط. وهكذا فإنّ "الشذوذ المنهجيّ" يمكن أن يكون المصطلح الذي يطلق على الطريقة التي انتهجها كثير من المعاصرين في نقد مرويات أحاديث لا تتوافق مع مبادئ القرآن وكلياته(197)، وليس من باب "التعارض" الجزئي فقط. ونقترح إذن أن يضاف "عدم الشذوذ المنهجيّ" إلى شروط تصحيح المتن لأحاديث النبيّ ﷺ (والتي كنّا قد عرضناها في الشكل 4-6).

وأخيراً وليس آخراً، فإنّ طريقة التعامل مع الحديث من خلال المقاصد يمكن أن تسهم في سدّ فراغ حيوي في رواية الحديث الشريف عموماً، ألا وهو الفراغ الناشئ عن وجود نقص في ذكر سياق النصّ وظروفه المحيطة. فالأكثرية الساحقة من الأحاديث المروية عن النبيّ ﷺ هي عبارة عن جملة أو جملتين، أو هي جواب عن سؤال أو سؤالين، دون شرح للسياق التاريخيّ أو السياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو البيئي الذي يتعلق بذلك الحديث وقد يؤثر في فهم مدلولاته. ولكن أحياناً يرِد في نهاية بعض الأحاديث كلمات يختم بها الراوي روايته، مثل: لا أدري إن كان الرسول ﷺ قد قال كذا من أجل الظرف كذا . . .، أو نحو ذلك. غير أنّ السياق وأثر السياق على فهم الحديث يبقى في العادة مفتوحاً لتكهّن الراوي أو الفقيه. والصورة الكليّة والسياق الكلي المقترح هنا يسهم في التغلّب على هذا النقص في المعلومات من خلال فهم المقاصد العامّة للشريعة ككل.

---

(197) انظر مثلاً: العلواني. **مدخل إلى فقه الأقليات**، ص36؛ الغزالي. **السنّة النبوية**، مرجع سابق، ص19، 61، 125؛ الغزالي. **نظرات في القرآن**، مرجع سابق، ص36؛ النمر. **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص147؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص157؛ Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qurthe Muwattaand Madinan* (Surrey: Curzon, 1999) p.1, John Makdisi, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (fall/winter) (2003), A. Omotosho, "The Problem of Al-Amr in Usul Al-Fiqh" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1984)؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص130؛ شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص21.

ويمكن لمقاصد الشريعة، وهي هنا بمعنى مقاصد أو نيات الرسول ﷺ في كلامه أو تصرفاته الشريفة، أن تفيد في استنباط سياق الأحاديث المنشود. وكنا قد بينّا في الفصل الرابع كيف أنّ القرافي ميّز بين أفعال الرسول ﷺ على سبيل التبليغ، أو القضاء، أو الإمامة والقيادة. وبيّن القرافي أنّ كل واحد من هذه المقاصد له "أثره في الشريعة". وتحدّثنا كيف أنّ ابن عاشور أضاف أصنافاً أخرى من مقاصد الرسول ﷺ، وكان هذا توسيعاً مهمّاً لمبحث الدلالات من خلال المقاصد. وشرح ابن عاشور أنواع التصرفات النبويّة التي طرحها من خلال عدد من الأمثلة من الحديث الشريف[198]. ونورد هنا بعض الأمثلة التي أوردها ابن عاشور[199]:

1 - قصد التّشريع: أحد الأمثلة على قصد التشريع عند الرّسول ﷺ هي خطبته أثناء حجّة الوداع، فقد روي عنه أنّه قال وقتها: "خذوا عنّي مناسككم فإنّي لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا". كما قال بعد أن أنهى خطبته تلك: "ليُعلم الحاضر منكم الغائب".، فمثل هذه الأفعال يجب اتّباعها كما هي.

2 - قصد الفتوى: والمثال على هذا القصد هو فتاوى الرّسول ﷺ أثناء حجّة الوداع، فقد جاءه مثلاً رجل وقال: "ذبحت قبل أن أرمي". فقال له النبيّ: "ارمِ ولا حرج". ثمّ جاء رجل آخر فقال: "حلقت قبل أن أذبح". فقالَ النبيّ: "اذبح ولا حرج". وتابع الرّاوي أن الرسول ﷺ ما سئل يومئذ عن شيء قُدّم أو أُخّر إلّا قال: "افعل ولا حرج". ففي المثال الذي سقناه يتعلّم المفتي أن ترتيب أعمال الحجّ غير ملزم عموماً، إلا ما ورد به نص صريح.

---

(198) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، الفصل السادس.

(199) كنت قد رجعت في النسخة الإنجليزية هنا إلى ترجمة الأستاذ محمد الطاهر الميساوي لكتاب ابن عاشور في المقاصد: ابن عاشور، محمد الطاهر. **بحث ابن عاشور في المقاصد الشرعية**، ترجمة محمد الطاهر الميساوي (لندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

3 - قصد القضاء: من أمثلته: (1) قضاء الرسول ﷺ بين رجلين، أحدهما من حضرموت والآخر من كندة، حول قطعة أرض؛ (2) قضاء النبيّ ﷺ بين البدوي وخصمه، حين قال البدويّ: "يانبيّ الله اقضِ بيننا"؛ (3) قضاء النبيّ ﷺ بين حبيبة وثابت، فقد شكت حبيبة بنت سهل إلى رسول الله ﷺ أنّها لا تحبّ زوجها وأنّها تريد أن تفارقه. فقال النبيّ ﷺ: أتردّين عليه حديقته؟ قالت: كل ما أعطاني هو عندي. فقضى النبيّ ﷺ لثابت أن يأخذ الحديقة ويطلّقها. مثل هذه الأحاديث ليست تشريعاً عامّاً، كما بيّن القَرافي أيضاً، وإنّما يكون الحكم فيها بأمر القاضي، يقضي بما يوصله إليه اجتهاده حسب القضية.

4 - قصد القيادة: أمثلة ذلك إذنه ﷺ للمسلم بامتلاك الأرض المشاع لمن أحياها، ونهيه عن أكل لحم الحمر في غزوة خيبر، وقول النبيّ ﷺ في أثناء غزوة حنين: "من قتل قتيلاً له في قتله شاهد فله سلبه". والقاعدة العامّة أن الأحاديث التي تتناول الأمور الاجتماعيّة-السّياسيّة يجب أن تفهم في ضوء مقاصدها العليا بما يفيد المصالح العامّة وليس بحرفيتها وألفاظها.

5 - قصد الإرشاد (وهو أوسع من مفهوم التشريع): مثال ذلك يظهر في حديث ابن سويد الذي رواه البخاري وقال فيه: "لقيت أبا ذرّ وغلاماً له وعلى غلامه حلة، فقلت لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: "تعال أحدثك: إني سابت عبداً لي فعيّرته بأمّه، فشكاني إلى رسول الله، فقال رسول الله: أعيّرته بأمّه يا أبا ذرّ؟ قلت: نعم، قال: إنّك امرؤ فيك جاهليّة. عبيدكم خولكم". ففي هذه الأحاديث نرى الإرشاد النّبويّ في معاملة خاصة من الصحابة للعبيد في ذلك الزمان.

6 - قصد المصالحة: مثاله أنّ النبيّ طلب من بَريرَة أن تعود إلى زوجها بعد أن فارقته، فقالت بريرة: " أتأمرني يا رسول الله؟" قال: "لا، إنما أنا شافع". فقالت: "لا حاجة لي به". ويروي البخاريّ حديثاً يعطي مثالاً آخر فيه أنّه لمّا مات والد جابر، سأل جابر النبيّ ﷺ أن يكلّم دائنيه لينزلوا عن شيء من دينهم. فكلّمهم رسول الله ﷺ فرفضوا، وقبل ذلك

الرّسول ﷺ. وهناك حديث آخر عن المصالحة فيه أنّ كعب بن مالك طالب عبد الله بن حدرد بدين له عليه، فطلب النبيّ ﷺ من كعب أن يضع عنه نصف دينه، فوافق كعب. ففي كلّ هذه الأحاديث فهم الصّحابة أنّ النبيّ ﷺ لم يعنِ أن يلزم أحداً منهم وإنما قصد المصالحة.

7 - قصد الإشارة على المستشير: مثال هذا حديث عمر بن الخطّاب حين حمل رجلاً على فرس له في سبيل الله، ثمّ رغب عمر في شرائه من الرّجل، لأنّه شعر أنّ الرّجل سيبيعه بيعاً رخيصاً، ولمّا سأل عمر الرّسول ﷺ عن ذلك قال له: "لا تشتره ولو أعطاكه بدرهم، فإنّ الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه". ولم يعلم أحد أن رسول الله ﷺ قد نهى عن ذلك نهياً عاماً. ومثال آخر في حديث رواه زيد، وفيه أنّ النبيّ ﷺ قال: "لا تتبايعوا قبل أن يبدو صلاح الثمر"، ولكنّ زيداً علّق على قول الرّسول ﷺ: "كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم". ففي هاتين الحادثتين، فهم الصّحابة، كما في البند السابق، أنّ النّبيّ ﷺ لم يقصد أن يلزمهم بشيء.

8 - قصد النصيحة: فقد أخبر النعمان بن بشير مثلاً أن أباه أخبر النّبيّ ﷺ أنّه منح أحد أبنائه شيئاً. فسأله النبيّ ﷺ: "أكلَّ ولدك نحَلتَ (أي أهديت) مثله؟" فقال: "لا!" فقال النّبيّ ﷺ: "لا تُشهدني على جَور (أي ظلم)". فهنا أيضاً حديث صريح لم يفهم منه مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي أنّ النّبيّ ﷺ قصد أن يحرم هذه الهدية ولا يبطل المنحة نفسها، ويؤيد ذلك ما ورد في بعض روايات الحديث: "لا، أَشهِد غيري".

9 - قصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال: وذلك كثير في أوامر الرسول ﷺ للصحابة لتكميل نفوسهم، مما لم يقصد أن يحمل عليه جميع الأمة. ففي صحيح البخاري عن البراء بن عازب: "أمرنا رسول الله بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس (أي قول يرحمك الله)، وإبرار المُقْسم (أي الوفاء بما أقسم هو عليه)، ونصر المظلوم، وإفشاء السّلام، وإجابة الدّاعي، ونهانا عن خواتيم الذّهب، وعن آنية الفضّة، وعن المياثر الحمر والقسية (أي

القطن الموشّى، والثياب المصريّة المزيّنة بحواشي الحرير)، والإستبرق والديباج (وهما نوعان فاخران من الحرير). فبعض هذه المأمورات مما علم وجوبه قطعاً، وبعضها مما هو من أجل تنزيه الصحابة عن مظاهر البذخ، دون تحريم.

10 - قصد تعليم الحقائق العالية: من ذلك أنّ النبيّ ﷺ سأل أبا ذرّ: "أتبصر أُحُداً (أي جبل أُحُد)؟" فقال أبو ذر: نعم. فقال النّبيّ ﷺ: "ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً، أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير". ولم يقصد أن ينطبق ذلك على كل مسلم. وكذلك روى البراء بن عازب: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نحافظ على سبعة أمور، ونهانا عن سبع: أمرنا أن نعود المريض، وأن نمشي خلف الجنازة، وأن نشمّت العاطس، وأن نبرّ قسم من أقسم، وأن نعين المظلوم، وأن ننشر السلام، وأن نجيب الدّاعي. ونهانا عن لبس خواتم الذهب، وعن الأكل في آنية الفضّة، وأن نستخدم سرجاً من الديباج، وأن نلبس الثياب المصريّة الدمقس أو الديباج، أو الحرير". كذلك يروي عليّ بن أبي طالب: "نهاني رسول الله ﷺ عن استعمال خواتم الذهب، وعن لبس الحرير وعن لبس المصبوغ بالزعفران، وأن أقرأ القرآن راكعاً وساجداً. لا أقول نهاكم ولكن أقول نهاني". كذلك فإنّ النبي ﷺ قال لرافع بن خديج معلّماً كذلك: "لا تؤجّر أرضك، ولكن احرثها بنفسك".

11 - قصد التأديب: وفيه قد تحدث بعض المبالغة لقصد التهديد، كما قال ابن عاشور. مثال هذا قوله ﷺ: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن". قالوا: ومَنْ هو يا رسول الله؟ قال: "مَنْ لا يأمنُ جاره بوائقه (أي دواهيه)"، والمراد نفي الإيمان الكامل لا أصل الإيمان.

12 - قصد التجرد من الإرشاد (أي عدم قصد التعليم): وهذا ما لا يتعلق بالتشريع أو التدين أو التهذيب أو نظام الأمة، ومن هذا عادات الرّسول ﷺ في طعامه، ولباسه، ونومه، ومشيه، وركوبه دابّته، ومن أمثلة ذلك ما ورد أنّ النبيّ ﷺ وقف في أثناء حجّة الوداع على تلّ محصَّب يشرف على ماء بني كنانة، فعلّقت عائشة رضي الله عنها على ذلك: "ليس

التحصب بشيء" (أي لم يكن نزوله في ذلك المكان من شعائر الحجّ، وإنّما كان مكاناً نزله النبيّ ﷺ ليبيت فيه حتّى يكون أسهل لينطلق متوجهاً إلى المدينة).

إنّ توسيع ابن عاشور لدلالة الأحاديث الشريفة، كما عرضناه في الأمثلة السابقة، يزيد من مستوى "المقاصديّة" عمّا كانت عليه في مناهج وطرق استنباط الأحكام فيما سبق، ويزيد قدراً من المرونة في تأويل الأحاديث وتطبيقها.

القياس عن طريق المقاصد

أكثر المذاهب والفقهاء يسمحون بالقياس بناء على العلّة التي يقوم عليها الحُكم، وليس بناء على الحكمة من وراء الحُكم، وهو أمر أشرنا إليه سابقاً. وكان دافع الفقهاء في ذلك هو المحافظة على "الانضباط" من خلال علّة الحكم. ويقصدون بانضباط العلة ثباتها مع تغيّر المكان والزّمان. وبعبارة أخرى، فإنّه من أجل الحفاظ على وحدة الشكل على المستوى الإجرائيّ؛ فإنّ الفقهاء يقرّرون أنّ العلة من وراء الأحكام يجب أن تكون علامة لا تتغيّر أبداً مع الظروف. وحتّى أولئك الفقهاء الذين يسمحون بأن تصبح "الحكمة" علّة للحكم، فإنّهم يضعون شرطاً لذلك هو أنّ تلك الحكمة يجب أن تكون "منضبطة"[200].

غير أنّ التحليل المتأنّي لـ "الانضباط" الذي يشترط أن تتصف به العلّة يظهر لنا أنّه خاضع في العادة للتغيرات، ولا يمكن تعريفه بشكل دقيق، وهو ما بيّنه ابن قدامة، وهو فقيه حنبليّ كبير[201]. وقد استند ابن قدامة إلى المثل المشهور في هذا الباب من كتب الأصول وهو أن الصائم المريض يفطر بناء على "انضباط" العلّة وهي المرض، وعلّق ابن قدامة على ذلك بقوله: "ولكنّ المرض لا ينضبط، لأنّ المرض يتفاوت. فبعض الأمراض تضرّ بالصائم وبعضها لا علاقة لها بالصّيام، مثل آلام الأسنان، والجروح الصغيرة،

(200) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 5، ص42.
(201) ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 3، ص42.

والانتباجات، والقروح الصغيرة، إلخ. وهكذا فإنّ المرض لا يمكن أن يكون المقياس الصحيح بحدّ ذاته، وإنّما الحكمة، وهي تجنّب الضّرر، يجب أن يجري تبنّيها كمعيار"[202]. والواقع أنّ حجّة ابن قدامة تنطبق على كلّ أنواع العلل. يضاف إلى هذا أنّ "الحكمة" التي أشار إليها في المثال الذي أوردناه هي ما يسمّيه الفقهاء حسب مذاهبهم "مناسبة"، أو "أصلاً"، أو "مصلحة". وكنا قد أوضحنا في الفصل الأوّل أن الفقهاء بدأوا يعرّفون "المصالح" بمعنى "المقاصد" منذ القرن الخامس الهجريّ، وهم بنقلتهم هذه أصبحوا يتعاملون مع "مناسبة العلة" بمعنى المقصد من الحكم.

غير أنّنا نعود فنقول إنّ "الظنّيّة" التي تنطوي عليها المقاصد منعت الفقهاء من قبولها كعلة قطعية، بحيث يكون لها حجيتها المستقلة. ولعلّ أكثر الفقهاء كانوا تحت تأثير المنطق اليونانيّ، وخاصّة منطق أرسطو (والذي وصلهم عن طريق ابن سينا) حينما وافقوا على إعطاء الاستنباط مكاناً فوق الاستقراء ليكون أداتهم في الوصول إلى ما ادعوا أنه "يقين منطقيّ". وكان أرسطو قد بيّن أنّ الاستقراء يجب أن يكون إمّا تامّاً (أي حين يشمل كلّ الحالات ذات العلاقة) وإمّا ناقصاً (حين لا يشمل كلّ الحالات ذات العلاقة)، وهكذا فقد اقترح أنّه بناء على "قطعية الاستقراء التامّ" و"ظنّيّة الاستقراء الناقص"، فإنّ الاستقراء ليس هو الأداة التي تفيد اليقين المنطقيّ[203]. وهذه الحجّة هي نفس الحجّة التي استخدمها الفقهاء بحرفيّتها في مختلف المذاهب، بدءاً من الرازي والغزالي وانتهاء بالسيوطي والآمدي[204].

---

(202) المرجع السابق.

(203) أرسطو. **أعمال أرسطو**، مرجع سابق.

(204) انظر مثلاً: الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق؛ الرازي. **التفسير الكبير**، المجلد 3، ص133؛ السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، تحرير عبد الوهاب عبد اللطيف (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص277؛ الحاج. **التقرير**، مرجع سابق، المجلد 1، ص86؛ الشافعي، الآمدي، ص149.

وهكذا فإنّ القياس الجزئي الشكليّ، والذي بني على دليل واحد، قد أعطي مكانة فوق المفاهيم الكليّة المبنيّة على المقاصد، والتي تقوم أيضاً على المعرفة المسحيّة الاستقرائيّة، وهو استقراء غير تامّ بطبيعة الحال. ولقد قصدنا، في عرضنا في مبحث سابق لرؤية متعّددة الأبعاد لدرجات متعددة من الشك واليقين، أن ندعم مبدأ المقاصديّة في أدوات أصول الفقه التي تتعلق بالقياس.

المصالح المتوافقة مع المقاصد

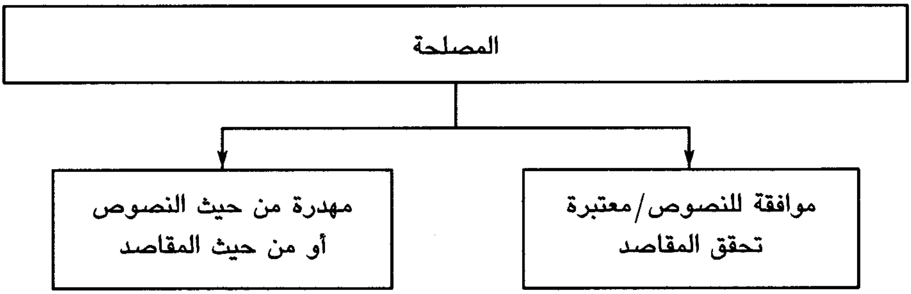
كثير من الفقهاء يشعرون بالقلق من أنّ إعطاء مكانة مصدر التشريع المستقلّ لما يسمى "المصالح" قد يتصادم مع نصوص الكتاب والسنّة الصريحة[205]. ونفس القلق يعبّر عنه الباحثون في فلسفة القانون حول العلاقة بين دعاوى المقاصد والمعاني؛ وبين ظواهر نصوص التشريعات. من هنا فإنّ المحكمة العليا في الولايات المتّحدة والعديد من رجال القانون البريطانيّين - على سبيل المثال- وضعوا شرطاً لقبول أيّ "قصد" يجري ادّعاؤه، مما يمكن أن يستفاد منه في بحثنا هنا. فهؤلاء يصرّون على أنّ "المصدر الوحيد المقبول كدليل على قصد المشرّع هو نصّ التشريع نفسه"[206]. وأرى أنّ هذا الشرط يمكن أيضاً أن يحلّ مسألة الجدل عندنا حول قضية صلاحية المصالح لتكون مصدراً من مصادر التشريع في الفقه الإسلاميّ. ذلك أنه مادامت المقاصد الشرعية المتفق عليها قد جرى استقراؤها من نصوص الوحي، فإنّ المصلحة يكون لها حجية شرعيّة نظراً لأنها مرادفة للمقاصد كما هي عند كثير من الفقهاء[207]. من هنا فإنّ المصالح "المعتبرة" و"المرسلة" (حسب تقسيم الغزالي مثلاً) سوف تمتزجان في فئة واحدة من المصالح المستدل عليها إمّا

(205) حسان. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق.

(206) Gray, ed, *The Philosophy of Law Encyclopedia* p 428.

(207) الجويني. **الغياثي**، مرجع سابق، ص253؛ الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص172؛ الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، المجلد 5، ص222؛ الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص286؛ الطوفي. **التعيين**، مرجع سابق، ص239.

بالتصريح وإمّا بالاستقراء من نصوص الوحي. ويمكن للقارئ أن يجد في الشكل 6-8 تصنيفاً جديداً للمصالح بناء على تحقيق المقاصد.



شكل 6-8: تصنيف المصالح من حيث موافقتها أو معارضتها لمقاصد النصوص

الاستحسان من وجهة مقاصديّة

كانت المذاهب التي تبنّت الاستحسان قد حاولت أن تحل إشكالية ما في القياس الشكلي الصارم - كما مر[208]. غير أنّني أعتقد أنّ أصل الإشكالية ليس في شكلية القياس، بل في تعريف العلّة الحرفي "المنضبط"، وهو التعريف الذي كثيراً ما يضيّع "المقصود" من وراء الحكم نفسه. وهكذا فقد كان الاستحسان بالنسبة لتلك المذاهب يعني ببساطة التغاضي عن شكليّة الدلالات اللفظية في حالات معينة وتطبيق المقصد مباشرة.

وإليك أمثلة من حالات اقتبسناها من كتاب السرخسي **المبسوط**. وواضح تاريخيّة بعض هذه الأمثلة، ولكنّنا نوردها هنا لمجرّد توضيح فكرة ارتباط الاستحسان بالمقاصد.

1 - طبّق أبو حنيفة الاستحسان في الصفح عن بعض المجرمين، مثل من يقترفون الغلول، لو أنّهم بعد فترة من الزمن قد ابتعدوا عن سلوكهم الشائن وأثبتوا أنّهم تابوا. وقد حكم أبو حنيفة في هذه الحالة ألّا توقع العقوبة عليهم، بالرّغم من وجود علّتها، لأنّ القصد من العقوبة ردع

(208) ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 5، ص148.

النّاس عن الجريمة، وهذا لم يعد مقصوداً في هذه الحالة[209].

2 - العقود التي يؤجّل فيها الدفع بشرط حدوث أمور معيّنة (في أوقات غير محدّدة) هي عقود "باطلة" عند الحنفيّة. ولكنّ مصلحة الناس جعلت محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله يطبّق الاستحسان لتصحيح تلك العقود على شرط أن يدفع المشتري المبلغ المستحقّ فوراً[210].

3 - سمح أبو حنيفة ببعض "الجهالة" أو عدم التحديد في العقود حين لا تؤدّي إلى نزاعات بحسب الأعراف المحلّيّة، وذلك من مثل عدم التحديد الدقيق لعرض أو طول البناء. فتطبيق الأحاديث تطبيقاً لا يفسح مجالاً لأي نوع من الجهالة في العقود يخالف رأي أبي حنيفة الذي طبّق الاستحسان بملاحظة أنّ مقصود الحديث هو "منع التنازع"[211].

4 - وبطريقة مشابهة يسمح أبو حنيفة بعقود الإيجار التي كانت توقّت بتوقيت غير دقيق، ومنها مثلاً وقت خروج قافلة الحجّاج من الكوفة نحو مكّة. فشرط التوقيت غير المحدد في العقد يجعله باطلاً حسب القياس المباشر المعتمد على ألفاظ الحديث الشريف الوارد في المسألة، ولكنّ الاستحسان يسمح بذلك بقصد التيسير[212].

5 - وطبّق أبو حنيفة الاستحسان حين سمح باستخدام الكلمات العربيّة الخاصّة بالخِطبة في عقد الزواج إذا كانت هذه الكلمات يستخدمها الناس في لهجة معينة بقصد عقد الزواج[213]. وهنا أيضاً أعطي الاعتبار "للمقصد" أو "النية" وليس لشكلية الكلمات والألفاظ ولو وردت في الحديث.

6 - إذا ركب من يفاوض على شراء دابة تلك الدابة، فإنّه يكون بذلك قد

(209) السرخسي. **المبسوط**، دار المعرفة - مصورة عن طبعة مطبعة السعادة 1331هـ، المجلد 9، ص205.

(210) المرجع السابق، المجلد 5، ص117.

(211) المرجع السابق.

(212) المرجع السابق، المجلد 16، ص25.

(213) المرجع السابق، المجلد 5، ص62.

أعلن عن قبوله للصفقة، وهذا هو الحكم عند الأحناف. غير أنّهم قالوا أنه إذا كان ركوبه للدابة بقصد أخذها إلى حيث الطعام أو الشراب، فإنّ هذا لا يعدّ تصريحاً بقبول الشراء، وهذا اعتماداً على الاستحسان الذي يُدخل في الاعتبار النية المقصودة من العمل لا شكليته فقط[214] .

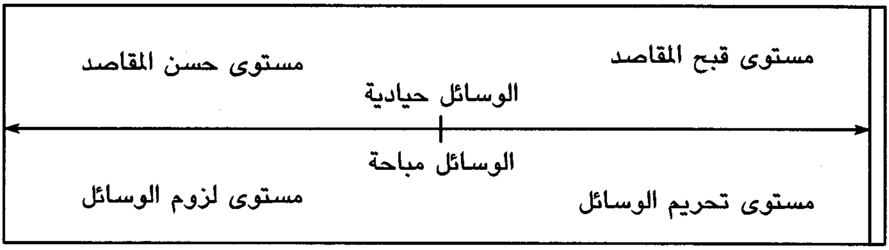
7 - إذا شربت القطّة من إناء، فإنّ سؤرها يجعل الإناء نجساً عند الحنفيّة بناء على قياس عندهم يربط بين سؤر الحيوان ولحمه، ولحم الهرّ عندهم محرّم. غير أنّه نظراً إلى مشقة تطبيق هذا الحكم على القطط الأهليّة، حكم أبو حنيفة أنّ هذا الإناء "طاهر لكنّه مكروه". وهكذا فإنّ مقصد التيسير كان المعيار في الحكم في هذه المسألة[215].

8 - وطبّق أبو حنيفة الاستحسان حين سمح بدفع الزكاة على الإبل بالمقابل من الغنم كما يبيّن الحديث الشريف، أو بما يقابلها من الإبل، بعكس كلمات الحديث الحرفيّة، لأنّ هذا "أنفع" لمالك القطيع. وهكذا فإنّ قصد النفع هو المعيار في الحكم في هذه المسألة كذلك لا الاعتبارات الشكلية التي أخذت بها فقط المذاهب الأخرى[216].

الغايات الأقبح: الوسائل محرمة	الغايات الحيادية: الوسائل مباحة	الغايات الأحسن: الوسائل ملزمة

شكل 6-9: مستويات الغايات وما يقابلها من تنوّع في الوسائل، كما هي عند القرافي

(214) المرجع السابق، المجلد 5، ص181.
(215) المرجع السابق، المجلد 1، ص50.
(216) المرجع السابق، المجلد 3، ص53.



شكل 6-10: طيف من المستويات بين المقاصد الحسنة والوسائل المطلوبة لها من جانب، وبين المقاصد القبيحة والوسائل المحرّمة لها من جانب آخر

وهكذا، كما تُظهر الأمثلة السابقة بوضوح، فإنّ الاستحسان هو بالأساس شكل من أشكال تطبيق "المقاصديّة" في منهج التفكير الفقهيّ، مع ملاحظة أنّ المذاهب الفقهيّة التي لم تقبل بحجية الاستحسان حاولت أيضاً أن تحقّق نفس المقاصديّة بطرق منهجية أخرى.

"فتح الذرائع" من أجل تحقيق المصالح والمقاصد

طرح بعض المالكيّة "فتح الذّرائع" بالإضافة إلى "سدّ الذّرائع"[217]. فقد قسم القرافي الأحكام إلى "وسائل" و"مقاصد"، ورأى أن الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد محرّمةٍ يجب سدّها، بينما الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد حسنة يجب فتحها[218]. وهكذا فإنّ القرافي ربط الحكم على الوسائل بالحكم على ما تؤدّي إليه من مقاصد، واقترح ثلاثة مستويات من المقاصد، وهي أقبح، وأحسن، ووسط أو مستوى حيادي من القبح والحسن، كما يبيّنه الشكل 6-9. وأمّا ابن فرحون (ت 769هـ/ 1367م) وهو مالكيّ أيضاً، فقد

(217) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص153؛ القرافي. **الفروق (مع حواشيه)**، مرجع سابق، المجلد 2، ص60؛ ابن فرحون، برهان الدين. **تبشيرات الحكّام في أصول القضية ومناهج الأحكام**، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995)، المجلد 2، ص270.

(218) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص153؛ القرافي. **الفروق (مع حواشيه)**، مرجع سابق، المجلد 2، ص60.

طبّق فكرة القرافي حول "فتح الذرائع" على عدد من الأحكام[219].

وعلى هذا فإنّ المالكيّة لا يحصرون أنفسهم في الجانب السلبي من إصدار الأحكام حسب "مآلاتها السلبية"، وهو تعبير نستعيره من الفلسفة الأخلاقيّة، وإنّما يوسّعون من طريقتهم في التفكير لتشمل الجانب الإيجابيّ من المآلات، وهو ما عبّروا عنه بفتح الذرائع لتحقيق المصالح والمقاصد، وإن لم تكن تلك المقاصد قد ذكرت في نصوص الوحي بشكل صريح.

ويجد القارئ في الشكل 6-10 محاولة لإضفاء مرونة أكبر على سعي القرافي إلى توسيع سدّ الذرائع بناء على التوجّه المقاصديّ؛ فقد طرحنا في الشكل المذكور طيفاً مستمرّاً من "أحسن المقاصد" من طرف إلى "أقبح المقاصد" من الطرف الآخر حسب مصطلحات القرافي، وليس مستويات ثلاثة أو أربعة فحسب. وفي هذا المنحنى تستلزم المستويات "الحياديّة" وسائل "مباحة"، والتعامل هنا مع كل أنواع المآلات يكون نسبياً.

الأعراف ومقصد "العالميّة"

اقترح الطاهر بن عاشور طريقة جديدة في فهم العرف بناء على مقاصد الشريعة. وطرح ابن عاشور نظرة جديدة لأصل العرف بناء على مقاصد الشريعة الإسلاميّة. فقد كتب فصلاً خصّصه للعرف في كتابه "مقاصد الشّريعة"، سمّاه "عموم شريعة الإسلام"[220]. لم يعرض ابن عاشور في الفصل المذكور لأثر العرف على تطبيق الحديث الشّريف كما جرت العادة من قبل، وإنّما اهتمّ بأثر العادات العربيّة على فهمنا للأحاديث الشّريفة نفسها.

يبدأ ابن عاشور ببيان أنّه لابدّ للباحث أن ينطلق من مفهوم عالميّة الإسلام، لأنّ علماء الإسلام يؤكّدون على صلاحيّة الإسلام لكلّ البشر ولكلّ زمان ومكان، وهذا ما تبيّنه آيات القرآن الكريم والأحاديث الشّريفة، وقد

(219) ابن فرحون. **تبصرة الحكّام**، مرجع سابق، المجلد 2، ص270 وما يليها.
(220) ابن عاشور. **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص234.

أورد ابن عاشور عدداً من تلك النّصوص[221]. ثمّ توسّع ابن عاشور في الحِكَم الكامنة خلف اختياره ﷺ من بين العرب. فمن الحِكَم انعزال العرب عن الحضارة، ممّا هيّأهم للاختلاط والتمازج السلس مع الشّعوب الأخرى ممّن لا توجد عداوة بينهم وبين العرب، بخلاف الفرس والرّوم البيزنطيّين والأقباط. وكتب يقول[222]:

ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة... ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحِكَم والعلل التي هي من مدركات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد... فنحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها -بما هي عادات- أن يُحمل عليها قوم آخرون في التشريع، ولا أن يُحمل عليها أصحابها كذلك... ويتضح لنا دفع حيرةٍ وإشكالٍ عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم... ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها وعن التعرض لهتك العرض بسببها. وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [الأحزاب: 59]، فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب... فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد.

---

(221) ذكر ابن عاشور مثلاً الآيتين: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبإ: 28]، ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158]، والحديث الشّريف: «كان النبيّ يُرسَل إلى أمّته خاصّة وأُرسلتُ أنا للنّاس عامّة» (رواه مسلم).

(222) ابن عاشور. **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص236.

لهذا فبناء على مقصد "العالميّة" في التّشريع الإسلاميّ اقترح ابن عاشور طريقة لفهم الأحاديث الشّريفة بناء على فهم سياقها العربيّ الذي تأخذه الأحاديث في الحسبان، وليس بفهم الأحاديث كقواعد للسلوك مطلقة وبلا شروط. من هنا فهم ابن عاشور النصوص التي ذكرناها قبل قليل ضمن مقاصدها الأخلاقيّة التي ترجع إليها، وليس على أنّها كلمات ناجزة بحدّ ذاتها. مثل هذه الطريقة تتيح مرونة عظيمة للشريعة ولتطبيقها ضمن بيئات محلّيّة مختلفة، وخاصة في البيئات غير العربيّة.

الاستصحاب

مبدأ الاستصحاب "دليل عقليّ" كما ينظر إليه الفقهاء، غير أنّ تطبيق هذا الدليل يمكن أن ينظر إليه على أنّه تطبيق لمقاصد الشريعة نفسها. من ذلك مثلاً أنّ استصحاب "البراءة الأصلية" حتى تثبت الإدانة يقصد به أولاً الحفاظ على مبدأ العدل[223]، واستصحاب حكم الحلال حتّى يثبت التحريم في أي مسألة جديدة يقصد بها الحفاظ على مبدأ حرّيّة الاختيار[224]، واستصحاب صفات معيّنة مثل عدم القدرة الماليّة[225]، واستصحاب نيّة العبادة[226]، يقصد بهما الحفاظ على مقصد التيسير.

يضاف إلى هذا أنّ الدكتور الترابي اقترح توسيعاً للاستصحاب التقليدي ليشمل استصحاباً سماه "واسعاً" نراعي فيه تحقيق العدالة ومصلحة الأسرة، ومقصد التعبد أيضاً، ونترك الأعراف على حالها كما يعرفها ويمارسها الناس، ثم: "أن نتوسعَ في القياس على الجزئياتِ، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جُمْلَتِها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من

---

(223) القرافي. **الفروق (مع حواشيه)**، مرجع سابق، المجلد 4، ص49؛ أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص278.

(224) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص151؛ ابن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، المجلد 1، ص23.

(225) ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 2، ص214.

(226) المرجع السابق، المجلد 1، ص56.

مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فِقْهٌ يقربنا من فقه عمر" - على حد تعبيره[227]. وهكذا فإنّ مبدأ الاستصحاب، في شكله التاريخه وفي شكله الحداثي، هو نوع من تحقيق مقاصد الشريعة.

المقاصد أرضية مشتركة للمذاهب

نرى في أيامنا هذه في أوائل القرن الحادي والعشرين انقسامات حادّة بين أهل السنّة والشّيعة يُدّعى أنها مبدئيّة، ويحبّ كثيرون، انطلاقاً من دوافع مختلفة، أن يروا فيها انقسامات "طائفيّة". والحقيقة هي أنّ الخلافات الفقهيّة والحديثيّة بين مختلف الفرق والدول السنّيّة والشيعيّة تعود في نهاية المطاف إلى مواقف سياسيّة ظالمة، وليس إلى مواقف عقدية. ولكن مهما يكن الأمر فإنّ انقساماً عميقاً بين السنّة والشيعة نشهده اليوم في المحاكم والمساجد والتعايش الاجتماعيّ في كل مكان، ممّا يفاقم تلك الانقسامات لتتحوّل أحياناً إلى نزاع دامٍ بل وتصفية عرقية -للأسف الشديد- في عدد متزايد من البلاد. ولقد أسهمت هذه الانقسامات في ثقافة واسعة الانتشار من عدم السماحة مع الشركاء في الحياة المدنيّة والفشل في التعايش مع "الآخر" ولو كان إسلامياً.

ولقد قمت بدراسة مسحيّة حول أحدث الدراسات في المقاصد لأقارن ما كتبه علماء السنة والشيعة البارزون، وظهر لي من خلالها التطابق الملفت للنظر في مقاربات الفريقين إلى علم المقاصد[228]. فكلا المقاربتين تتناول نفس المواضيع (كالاجتهاد، والقياس، والحقوق، ومنظومة القيم، والأخلاق، إلى آخره)، وتستشهد بنفس الفقهاء ونفس الكتب (ككتاب **البرهان** للجويني، وكتاب **علل الشريعة** لابن بابويه، وكتاب **المستصفى** للغزالي، وكتاب

(227) الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص167.

(228) انظر مثلاً: شمس الدين. **مقاصد الشريعة**؛ مرجع سابق؛ فضل الله. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق؛ العلواني. **مقاصد الشريعة**؛ الفضلي، عبد الهادي. "مقاصد الشريعة"، ضمن كتاب **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001). وانظر أيضاً القرضاوي. **المدخل**.

الموافقات للشاطبي، وكتاب **المقاصد** لابن عاشور)، بل تستخدم نفس التصنيفات النظريّة (كالمصالح، والضرورات، والحاجيّات، والتحسينات، والمقاصد العامّة، والمقاصد الخاصّة، وهكذا).

وأكثر الفروق الفقهيّة بين المذاهب السنيّة والشيعيّة ترجع إلى اختلافات حول بعض أحاديث الآحاد وتفصيلات الأحكام الفرعية، بينما المقاربة المقاصديّة إلى الفقه هي مقاربة كليّة لا تقيّد نفسها بحديث واحد أو بفتوى جزئيّة معينة، وإنّما ترجع أولاً إلى المبادئ العامّة والقواسم المشتركة بين كل المذاهب. ولذلك، فتطبيق المقاصد العليا، مثل مقاصد الوحدة والتوفيق بين المسلمين، يجب أن يكون لها أولويّة أعلى من تطبيق الدقائق الفقهيّة. ولهذا فقد منع آية الله مهدي شمس الدّين العدوان عبر الخطّ السنّي الشيعي، بناء على "المقاصد العليا المتمثّلة في التوفيق، والوحدة، والعدالة"[229]. فالمقاربة المقاصديّة تركّز على قضايا المساحات الفلسفيّة العليا، وهي بهذا تتغلّب على الخلافات حول التاريخ السياسيّ الطويل للمسلمين، وتشجّع على ثقافة تشتدّ الحاجة إليها - ثقافة التوافق والتعايش السلميّ.

مراعاة المقاصد معياراً أساسيّاً لسلامة للاجتهاد

والخلاصة أنه بناء على التحليل الذي أوردناه لما أسميناه "المقاصديّة" بلغة المنظومات، والتي حاولنا تفعيلها في الأدلّة الأصولية المختلفة، اللغويّة منها والعقليّة، فلعله من الواضح الآن أنّ تفعيل المقاصد في الاجتهاد ليس مقتصراً على أداة أو أداتين أصوليّتين كالقياس أو المصلحة، وهذه الأخيرة يركَّز عليها كثيراً في النظريات المقاصدية التقليديّة والمعاصرة. وإنّما أريد أن أقول إنّ تحقيق مقاصد الشريعة الإسلاميّة هو الهدف الأصيل لكلّ مناهج الاجتهاد اللغويّة منها والعقليّة، بصرف النظر عن اختلاف مسمياتها ومقارباتها. ولنضف إلى هذا أنّ تحقيق المقاصد في منظومة التشريع الإسلامي ضروري للحفاظ على انفتاحها، والتجديد فيها، وواقعيّتها، ومرونتها مع تغير الزمان والمكان.

---

(229) شمس الدين. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص26.

ولهذا فإنّ درجة صواب أيّ اجتهاد أصولي يجب أن يحدّدها مستوى "مقاصديّته"، أي مستوى تحقيقه لمقاصد الشريعة نظرياً وفلسفياً. وكذلك فإنّ صواب أيّ فتوى يجب أن يحدّده مستوى تحقيقها للمقاصد في أرض الواقع ودنيا الناس. والاختيار بين الآراء الاجتهادية، والذي كان يجري في السابق بناء على ترتيب مسبق للحجّيات والمصادر (كأنواع الدلالات، والإجماع، والقياس، ورأي الصحابيّ، وعمل أهل المدينة، إلى آخره، على خلاف بين المذاهب في حجية وترتيب هذه الأدلة) يجب الآن أن يجري بناء على تحقيق المقاصد، بصرف النظر عن مذهب الفقيه التاريخي أو ميوله النفسية.

وإذا كانت دلالة أحد المقاصد تعارض دلالة مقصد آخر، فالمقصد الذي يظهر أنّه الأعلى والأهم -بناء على الترتيبات الهرميّة التي أوضحناها في الفصل الأوّل- هو الذي يجب أن يعطى الأولويّة. والخلاصة أنّ عملية الاجتهاد برمتها تصبح في واقعها تحقيقاً للمقاصديّة في الفقه الإسلاميّ وبالتالي في أرض الواقع.

نتائج البحث

عرض هذا الكتاب بحوثاً عديدة تتناول مختلف الزوايا المتعلّقة بفكرة الكتاب، وهي اقتراح مقاربة منظومية مقاصدية لفلسفة وأصول التشريع الإسلامي. وألخّص فيما يلي ما توصّلنا إليه من نتائج تتراوح ما بين النظريّة الفلسفية إلى الآراء الفقهيّة، والتقسيم التالي هو حسب ترتيب المواضيع والقضايا التي أثرناها في هذا الكتاب.

المفاهيم التاريخيّة وتصنيف المقاصد

نالت تعريفات المقاصد التاريخيّة والمعاصرة وتصنيفاتها اهتماماً خاصّاً في هذا الكتاب. فقد كان الفقهاء يستخدمون تعبير "المقاصد" بمعنى الأغراض والأهداف والمبادئ والنيّات والمآلات، كما استخدموه للتعبير عن "المصالح" بشكل عام. والمقاصد عُرّفت في الماضي وفي البحث المعاصر بتعريفات عدة اعتباراً لأبعاد مختلفة، منها مثلاً: مستويات الضرورة، وبحسب الأبواب الفقهية التي تتعلق بمقاصدها، وبحسب القاصد نفسه، أي المقاصد بمعنى النيات، كمقصد المكلف ومقصد الرسول ﷺ، وحسب مستويات العموم والخصوص. وقد رأينا أنّ هذه المقاصد التي استخلصها الفقهاء للشريعة تشبه إلى حد كبير هرم ماسلو الذي طرحه في أواسط القرن العشرين حول الدوافع البشرية.

من ناحية أخرى فقد انتقد المنظّرون المعاصرون للفقه التصنيفات التاريخيّة للضرورات لعدد من الأسباب، منها مثلاً نظر الفقهاء الأقدمين إلى الضرورات من منظور فرديّ، ممّا يهمش الاعتبارات والقيم العامّة والإنسانيّة،

وانتقدوا كذلك أنّ استقراء المقاصد تم بناء على استعراض الكتابات والفتاوى الفقهيّة لا بناء على استقراء الكتاب والسنّة فحسب وهما الأصل. وهكذا فإنّ البحث المعاصر في الفقه أدخل في الاعتبار تصنيفات للمقاصد مبنيّة على التخلّص من جوانب القصور التي لاحظوها. ورأينا كيف يعكس كلّ عرض للمقاصد المعاصرة منظور العالِم الذي يقترح المقصد، وتوجّهه الإصلاحيّ، ورؤية "التجديد" في الفقه الإسلاميّ عنده. وهكذا فإنّ أفضل ما نصف به "بنية" المقاصد هو أنّها بنية متعدّدة الأبعاد، بحيث تكون فيها مستويات الضّرورة، والأبواب، والقاصدين، ومستويات العموم والخصوص، وغيرها - تكون كلّها أبعاداً صحيحة تمثّل منظورات صحيحة وتصنيفات معتبرة.

كما إنّني أوافق الشيخ الطاهر بن عاشور في أنّ مقصد "الحريّة" -وهو ما طرحه عدد من الكتّاب والفقهاء المعاصرين ضمن مقاصد الشريعة- يختلف عن مقصد الحرّية بمعنى العتق، والذي ذكرته المذاهب التاريخيّة مقابلاً للعبوديّة (بمعناها التاريخي على أي حال)، وليس الحرّيّة بالمعنى المعاصر المعروف. إلا أنّ المعنى المعاصر للحريّة أصيل وواضح في عدد من المفاهيم الإسلاميّة وإن كان التعبير عنها كان بمصطلحات مختلفة.

كما استعرض هذا الكتاب تطور نظريّات مقاصد الشريعة على مدى التاريخ الإسلامي، بدءاً من عصر النبيّ ﷺ وما بعده، وحتى العصور الحديثة. ولعل من المفيد أن نلخّص فيما يلي ذلك العرض التاريخيّ، بدءاً من اجتهادات الصّحابة رضي الله عنهم -وخاصّة عمر- وحتّى الشاطبيّ، الذي تطوّرت على يديه نظريّة المقاصد إلى أقصى درجاتها التي وصلت إليها في التاريخ الماضي.

كان اجتهاد عمر دليلاً على أنّ الصّحابة لم يكونوا يلتزمون في كلّ الحالات بما أطلق عليه الأصوليّون لاحقاً "دلالة اللفظ" وكثيراً ما استخدم الصحابة ما أطلقنا عليه في هذا الكتاب "دلالة المقصد". غير أنّ فكرة المقاصد لم تكن موضوع دراسات مستقلّة أو اهتمام خاصّ حتى نهاية القرن الثالث الهجري، حينما ظهر أوّل كتاب معروف استخدم فيه مصطلح

"المقاصد" في عنوان دراسة حول الصلاة، والذي كتبه الترمذي الحكيم. وأوّل كتاب حول مقاصد المعاملات هو كتاب أبي زيد البلخي **الإبانة عن علل الديانة**، وأقدم مخطوطة حصلت عليها حول موضوع المقاصد هو كتاب القفال الكبير الشافعي **محاسن الشريعة**، ودعوت في هذا البحث إلى توجيه اهتمام أكبر إلى المخطوطة المذكورة كخطوة مهمّة في دراسة نظريّة المقاصد.

وأخيراً فإنّه خلافاً لما يشاع بأنّ البحث في مقاصد الشريعة كان حتى القرن العشرين مقصوراً على علماء المذاهب السنيّة، فإنّ كتاب ابن بابويه الصدوق القمّي **علل الشريعة** هو أقدم كتاب ألفه عالم شيعيّ حول المقاصد، وهو كتاب مهم كذلك.

وأمّا بالنسبة لتاريخ مصطلح حفظ الضرورات؛ فإنّ أقدم تصنيف نظريّ لها كان ما كتبه العامري الفيلسوف في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام** عن تصنيف الحدود. ثم جاء الإمام الجويني فكان هو الذي صاغ العبارات المختلفة لـ "الضرورات" التي لا نزال نستخدمها إلى اليوم. وكتاب الجويني **غياث الأمم** إسهامٌ آخر قيّم في نظريّة المقاصد، ومشروع مبكّر في "إعادة صياغة" الفقه الإسلامي بناء على مقاصده. وأمّا الإمام أبو حامد الغزالي، وهو تلميذ الجويني، فلم يعط حجّيّة مستقلّة لأيّ من المقاصد والمصالح التي بحثها، ولعلّ السبب في ذلك كان مذهبه الشافعيّ. غير أنّ مساهمة الغزالي كانت مهمّة حين طرح "المقاصد" بوصفها علّة في بعض اجتهاداته، رغم وصفه لها بعدم "الانضباط" وأنها "موهومة".

ثم إنّ أهمّ تطوّر في نظريّة المقاصد عند السلف كان على يد الإمام الشاطبيّ في كتابه **الموافقات في أصول الشريعة**. وكنت قد ذكرت ثلاث نواحٍ أسهم بها الشاطبيّ في تطوير نظريّة المقاصد، وهي الانتقال بها من "مصالح مرسلة" إلى "أصول الشريعة"، ومن "الحكمة وراء الحُكم" إلى "أصل الحُكم" ومن "الظنّيّة" إلى "القطعيّة".

أهميّة المفاهيم المعاصرة في المقاصد

واستعرض هذا الكتاب تطوّر نظريّات المقاصد ومفاهيمها، واحتجّ بأنّ

المفاهيم المعاصرة هي أقرب لمعالجة القضايا المعاصرة الملحّة من المفاهيم التاريخيّة التقليدية. وقد بينّا كيف أنّ "حفظ النسل" تطوّر ليصبح "حفظ الأسرة"، و"رعاية العائلة"، وأطروحات حول "نظام اجتماعيّ إسلاميّ" مدنيّ. وكيف أنّ "حفظ العقل" تطوّر ليصبح تنمية "التفكير العلميّ" و"الملكات العلمية"، و"السفر في طلب المعرفة"، و"معالجة عقليّة القطيع"، وحتّى "تجنّب هجرة العقول" أيضاً. وكيف أن "حفظ العِرض" تطوّر ليصبح "حفظ الكرامة البشريّة" ثم "حفظ حقوق الإنسان".

وكان ممّا طرحته أنّ مقاربة حقوق الإنسان على أساس المقاصد يمكن أن تدعم الإعلان العالميّ الإسلاميّ لحقوق الإنسان بفكرة أنّ الإسلام يمكن أن يضيف أبعاداً دينية جديدة وإيجابيّة إلى منظومة حقوق الإنسان.

ومن ناحية أخرى فإنّ "حفظ الدين" قد تطوّر كما بينّا في هذا الكتاب ليشمل بالإضافة إلى حفظ الإسلام "حريّة العقيدة" بالتعبير المعاصر. وأنّ "حفظ المال" تطوّر ليصبح علماً على أفكار "التنمية الاقتصاديّة" و"تقليص الهوّة بين المستويات الاقتصاديّة" وغيرها. وطرح هذا الكتاب "التنمية البشريّة" تعبيراً معاصراً بديلاً عن مفهوم "المصلحة". والتنمية البشرية قابلة للقياس العلميّ من خلال "الأهداف التفصيلية" التي طرحها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وهو مفيد جداً.

تعددية التخصصات

إنّ خبرة هذا البحث المتعدّد التخصصات أثبتت لي أنّ فكرة "التخصص" لا يجوز أن تكون عقبة في طريق الإبداع الفكري، أو في طريق استحضار واستثمار مفاهيم مجردة مفيدة لأي بحث علمي جاد، وأنه لا يجوز أن يتخذ التخصص في ميدان واحد من ميادين البحث ذريعة لاحتكار الحقيقة ومصادرة الآخرين في ميادين المعرفة الأخرى، أو ذريعة لكبح الإبداع وكسر المألوف، أو ذريعة لمنع ظهور الأفكار الجديدة ولو كانت نافعة.

وفيما يخصّ تطوير وتجديد ميدان الفقه الإسلاميّ وأصوله، فإن من

الضّروريّ أن نكون منفتحين على الأفكار البنّاءة في ميادين البحث الأخرى ذات العلاقة، وما لم نفعل ذلك فإنّ نظريّة الفقه الإسلاميّ ستبقى محصورة بشكل ضيّق ضمن حدود الفقه المتوارث ومخطوطاته، وستبقى نتائج أحكام الفقه الإسلامي وكأنها قد "عفا عليها الزمن".

التحليل المنظومي

كان التوجّه التاريخي العام للتحليل الفلسفيّ اختزالياً أحاديّ البعد ثنائي النتائج، بدلاً من أن يكون كلياً شموليّاً متعدد الأبعاد، وكان تركيز نظرية التحليل الرئيس على العلاقات الجامدة بين عناصر مفكّكة، بخلاف التحليل المنظومي الذي هو مقاربة ديناميّة وكليّة. ولأن التحليل المنظومي يقوم على تعريف المنظومات، فلابد لمن يقوم بالتحليل أن يبدأ بتعريف "المنظومة" وسماتها ثم يقدّم بعد ذلك تحديداً للسمات المنظومية لما يجري تحليله. غير أنّ الطرق الحاليّة القائمة على المنظومات لا تزال قائمة على تعريف مبسط للمنظومات بوصفها "مجموعات من الوحدات المتفاعلة" ويفوتها بهذا مختلف سمات المنظومات العديدة، وهي ذات فائدة جمة في التحليل. يضاف إلى هذا أن كثيراً من النظريات المبنيّة على الترتيب الهرميّ تميل بشكل رئيس إلى التعامل مع العالم الماديّ، وعلى هذا فلا تنطبق على البحث في مجال الأفكار والتشريع. يضاف إلى هذا أنّ كثيراً من التصنيفات المبنيّة على المنظومات لا تزال أحادية البعد، تقسم الأمور بصورة ثنائيّات بسيطة متقابلة، مما يناقض سمة تعدد الأبعاد التي هي من طبيعة المنظومة -أي منظومة- كما طرح منظرو المنظومات.

واقترح هذا الكتاب، من أجل التغلب على جوانب القصور المذكورة، عدداً من سمات المنظومات، والتي نستخدمها فيما أطلقنا عليه: "التحليل المنظومي للتشريع الإسلامي"، وهي سمات: الطبيعة الإدراكيّة للمنظومات، والشموليّة، والانفتاح، والترتيب الهرمي المتفاعل الأجزاء، وتعددية الأبعاد، والمقاصديّة، مع كون هذه الأخيرة هي السمة المهيمنة من بين سمات المنظومات.

المذاهب الكلاميّة في قضية الغرض أو السبب

واستعرض هذا الكتاب أيضاً المواقف المختلفة التي تبنّتها المذاهب الكلاميّة فيما يخصّ تطبيق مبدأ "الغرض من الفعل" على شريعة الله تعالى. فالمعتزلة والشيعة يعتبرون أنّه "يجب على الله" أن يكون له أسباب ومقاصد، بناء على مبدأ "التحسين والتقبيح" عندهم. وأمّا الأشعريّة والسلفيّة فقد قرّروا أن الأفعال الإلهيّة هي فوق الأسباب والمقاصد التي يتنزه الله تعالى عنها، وأنّه لولا الشريعة لكان الحكم على الأفعال بالحسن والقبح بلا أساس. وهناك أخيراً الماتريديّة الذين حاولوا أن يسلكوا طريقاً وسطاً بين الرأيين السابقين بأن قالوا إن الأفعال الإلهيّة لها أسباب ومقاصد برحمة من الله وفضل، وليس من منطلق مبدأ التحسين والتقبيح العقليين.

غير أنّ نقد "الغرض" أو "السببيّة" لا يعني تفكيك الإيمان أو العقائد الغيبية، كما ادّعى كثير من منظّري المنظومات. فقد طرح هذا الكتاب فكرة أنّه ليس هناك من علاقة بين الله تعالى وفكرة "السببيّة" إلا في عقول الكلاميين أو الفلاسفة الذين استخدموا "مبدأ السببيّة" كحجة فلسفية لإثبات وجود الله وغير ذلك من العقائد. وهكذا، فإنّ الحجج الكليّة المنظومية الجديدة يمكن أن توفّر بديلاً حديثاً ومقنعاً للعقل المعاصر في المسائل الكلامية الكبرى في العقيدة، ولهذا كانت المقاربة المنظوميّة مفيدة في هذا المجال أيضاً.

ما هو التشريع الإسلامي؟

واقترح هذا الكتاب إرساء تفريق واضح بين عدد من المصطلحات، كلّها استخدمت كمترادفات للتشريع الإسلاميّ في الكتابات التي ظهرت في اللغة الإنجليزيّة، وهذه المصطلحات هي: الفقه، والشريعة، والقانون، والعرف. فـ "الفقه" يفهم منه الجانب "الإدراكيّ" من التشريع الإسلامي، بينما مصطلح "الشريعة" يمثّل جانب الوحي السماويّ من التشريع. وإنّ إغفال الخطّ الفاصل بين الفقه والشريعة يفتح المجال لادّعاء بعض الناس صفة القداسة على ما يجري على يد البشر من اجتهاد، وبذلك فهو يسهم في ثقافة العنف الذي يأتي من اتّهام

أصحاب الرأي الآخر بالزندقة أو الكفر، ويقيم عقبة في طريق تجديد الفقه والوعي الإسلاميّ بشكل عام. ومن ناحية أخرى فإن "القانون" يمثّل النظام القانوني المحدّد، ويمثّل "العرف" عادات البشر وتقاليدهم المتنوعة.

تطوّر المذاهب التاريخيّة الفقهيّة

ولخّص هذا الكتاب العوامل التي أدّت إلى ظهور مدرستين تاريخيتين أساسيتين: "أهل الرأي" و"أهل الأثر". وهذه العوامل هي: النزاعات السياسيّة والطائفيّة، وهجرات الصّحابة رضي الله عنهم في اتجاهات مختلفة، وشخصيّات الأئمّة في الفترات المبكّرة من تاريخ الإسلام. ولم يقتصر توجّه "أهل الرأي" على العراق، لأنّ مذهب أهل الحجاز، وخاصّة في المدينة المنوّرة، كان يميل إلى الرأي أيضاً من خلال الأخذ بالمصلحة، وخاصّة في فقه الإمام مالك وتلاميذه. وكذلك لم يكن الخلاف بين أهل الرأي وأهل الأثر مسألة "محافظين" في مقابل "ليبراليّين" في حجية النصوص، لأنّ كلا الاتّجاهين كان يمثّل منهجاً مختلفاً في توثيق وتطبيق النصوص الشرعية نفسها، والتي دار كلهم حولها.

وقد انتقدت أيضاً التصنيف التقليدي لمذاهب الفقه والذي بني على سمات جامدة وأحادية البعد، والذي فوّت تحليل واكتشاف التشابه في "الأدلّة" بين المذاهب المختلفة وإن أعطوها أسماء ومصطلحات مختلفة في مختلف المذاهب، وفوّت تحليل وكذلك التركيز على الفروق بين "الأدلّة" التي أعطتها المذاهب التقليدية أسماء متماثلة رغم اختلاف نظرياتها. كما إنّ التصنيف التقليديّ يقصر عن استيعاب أسباب الخلاف التي لم تتبلور في ثنائيّات متضادّة، كالعوامل التاريخيّة والجغرافيّة.

ومن ثمّ، فإنّ تتبّع "سلاسل التلمذة" في هذا البحث قد أظهر أنّ مذاهب الفقه توجّهت -جيلاً بعد جيل- إلى أن تكون أكثر تباعداً وأقل تفاعلاً، وأنّ فترة "التفريع" بدأت حين بدأ الفقهاء يتلقون تعليماً في مذهب واحد فقط، وحين بدأت تطلَق عبارة "النصّ" كذلك على آراء إمام المذهب وتلاميذه، وحين أصبحت كتب التلامذة شديدة التجريد والتعقيد.

وهناك اتّفاق عام في كلّ مذاهب الفقه القائمة حول نصّ القرآن الكريم المحفوظ بين أيدينا كما نزل. وأمّا مصحف عبد الله بن مسعود، والذي فيه بعض الاختلاف خاصة في الترتيب وتبنّاه المذهب الحنفي من أجل الاستنباط الفقهي في بضعة مسائل، فلم يؤثّر تأثيراً يذكر في المذاهب الفقهية عموماً. ولكن يبقى الخلاف واضحاً بين مذاهب السنّة والشيعة في مجال الكلاميات الفلسفية وفي مجال المواقف المتعلّقة بما ثار من نزاع سياسي أو مسلّح بين الصحابة أو التابعين أو تابعيهم، وليس في مجال المصادر ولا حتى الأحكام الفقهيّة.

وكان ممّا بينّه هذا الكتاب أنّ أحاديث من مثل حديث تأبير النخل وحديث الغيلة يبقيان السؤال حول تحديد الأحاديث الشريف المتعلّقة بما يسمى "أمور الدنيا" سؤالاً غير محسوم. كذلك فإنّ السؤال حول تصرفات النبيّ ﷺ المتعلّقة بحياته كبشر في مقابل ما هو "عبادة" أيضاً غير محسوم، إذ إن العبادة عرّفت غالباً على أنّها "ما لا يعقل معناه"، وهو مُشكَل.

الدلالات اللغوية

إنّ تصنيفات مستوى الدلالة، مثل "المحكم" و"النصّ" و"الظاهر" ظهر، من خلال ما طرحنا في الكتاب، أنّها أصناف "غير محددة" إلى حدّ كبير، خاصّة حينما نتذكر حجم الخلافات حول ما يعتبر داخلاً في التخصيص أو التأويل أو النسْخ بالنسبة لأغلب الآيات والأحاديث المتعلقة بالأحكام. وكان ممّا تناوله الكتاب بالنقد قاعدة "مفهوم المخالفة" بوصفها تعكس موقفاً مثل "إما معنا وإمّا علينا" وهي أداة ثنائية صارمة لا تعطي مجالاً للتنوّع ضمن الأحكام استجابةً للظروف المتغيرة.

وبهذا فإنّ "مفهوم المخالفة" يسهم في زيادة عدد حالات ما سمي بـ "التعارض" بين النصوص وما يتبعها من قرارات الترجيح والنسخ، أي إلغاء تأثير آيات محكمة أو أحاديث ثابتة. وقد أظهر هذا الكتاب من خلال التحليل

كيف أنّه نظراً إلى الأولويّة المطلقة التي أعطيت للدلالات اللغويّة بحجة الالتزام بالنصوص، فإنّ الفقهاء المجتهدين أعملوا أصول "التخصيص" و"التقييد" في فهم علاقات النصوص أكثر من إعمالهم لأصول "العدل" و"المصلحة".

الأدلّة العقليّة

أمّا بقيّة أدلّة الأصول فقد جرى تحليلها من وجهة اختلاف الآراء حول صحّتها، وكذلك حول تشابهها وتوافقها مع المقاصد. وأذكر فيما يلي ما توصّلت إليه في هذا المجال، على شكل نقاط:

1 - ليس هناك "إجماع" حتى حول تعريف الإجماع، اللهم إلا إجماع الأمة على ما هو وحي ثابت على أي حال.

2 - هناك فرق بين العلّة والحكمة والمقصد في الاستنباط القياسي، وهي دوائر ثلاث متمايزة ومتقاطعة.

3 - كلّ مذهب فقهيّ رفض مبدأ المصلحة عوّض عنه بدليل بديل، ما عدا المذهب الظاهريّ.

4 - "سدّ الذرائع" طريقة يمكن أن يساء استخدامها من بعض الفقهاء المتشائمين أو ذوي الدوافع المسيّسة.

5 - الاستصحاب هو طريقة في التفكير، وليس مصدراً من مصادر التشريع بحدّ ذاته.

النظريّات المعاصرة للفقه الإسلاميّ

بعد استعراض هذا الكتاب للتصنيفات المعاصرة لـ "التوجّهات" أو "الإيديولوجيّات" الإسلاميّة، انتهينا إلى أنّ هذه التصنيفات لا تزال تدور - خاصة في الكتابات الغربية- حول افتراض وجود ثلاثة "أصناف" إسلامية، ألا وهي "الأصوليّة"، و"الحداثة"، و"العلمانيّة". وقد نشرت مؤسّسة راند مؤخراً تصنيفاً يعرض لتلك "التوجّهات" في دراسة مطوّلة استحقّت جهداً

خاصّاً لتحليلها. ولكنّ الدراسة المذكورة أثبتت أنها مبنيّة على مواقف التوجهات الإسلامية المختلفة من السياسة الخارجيّة الأمريكيّة، لا على الفروق الأساسيّة التي ادعت المؤسسة تحليلها وفهمها. ثم إن التقرير المذكور انطوى على عدد من الأخطاء، منها مثلاً جعل "الفلاسفة العلمانيّين" من مصادر المعرفة للعلماء التقليديّين أو المحافظين، ومنها تصنيف "التاريخانيّة" كتوجّه "حداثيّ" وليس "ما بعد حداثي"، ومنها عدم ملاحظة الفروق الهامة بين مختلف توجّهات "الحداثة الإسلاميّة".

وأمّا التصنيفات الشائعة التي توزّع التوجّهات الإسلاميّة إلى ظاهريين، وإصلاحيّين وسطيين، ومتغرّبين، وهو ما يطرحه في العادة الإصلاحيّون الوسطيّون، فهي تقسيمات تعميمية تصنف العلماء والباحثين بدلاً من أن تصنف المناهج والتوجهات، وهو أدق، وتنطوي على مقدار من عدم الدقّة حينما تستخدم "التغريب" و"الحداثة" على أنّهما مترادفان، وحينما تصنف كل الآراء العقلانيّة حول التشريع الإسلاميّ على أنّها "علمانيّة".

تصنيف مقترح لنظريّات التشريع الإسلاميّ

ثم اقترح الكتاب أن نعتبر مستويات حجيّة الأدلة بين أن تكون حجة أو باطلاً أو "طيفاً" من مستويات الحجية للأدلّة أو المصادر. وحصرت المصادر التي تؤثر حاليّاً في الفكر الإسلامي -بعد القرآن الكريم والسنة النبويّة- في المذاهب التاريخيّة والعقلانيّة المعاصرة، وكذلك المواثيق العالمية لحقوق الإنسان. وقد عرض الكتاب التوجّهات الحاليّة حول مختلف التنظيرات الخاصّة بالتشريع الإسلاميّ على أنّها: تقليديّة، وحداثيّة، وما بعد حداثيّة، وبيّن الكتاب كيف أنّ كلاً من "التوجّهات" المذكورة هو حصيلة عدد من التيارات النظريّة أسهمت في تكوينها، وهي تيّارات يحدث أن تتداخل فيما بينها حول مسائل محدّدة.

فالتوجّه التقليدي يشمل تيّارات: المذهبية المحافظة، والمذهبية التقليديّة الجديدة، والظاهريّة الجديدة، والنظريّات الإيديولوجية. وتتمسّك المذهبية التقليديّة بواحد من مذاهب الفقه التاريخيّة على أنّه المصدر النهائي للتشريع،

ولا تبيح الاجتهاد إلّا حينما لا يكون في المسألة المطلوبة حكم سابق في المذهب المختار ولا ما يقاس عليه. وأمّا المذهبية التقليديّة الجديدة فهي منفتحة لأكثر من مذهب ترجع إليه من أجل الوصول إلى الحكم، ولا تقتصر على مذهب واحد. وهذا الانفتاح يتفاوت ويتدرّج، من الانفتاح على كلّ مذاهب الفقه إلى الانفتاح على دائرة واحدة من المذاهب السنيّة أو الشيعيّة. والظاهريّة الجديدة ظاهرة توجد في التوجّهات السنيّة كما توجد في التوجّهات الشيعيّة، وهي تختلف عن الظاهريّة التاريخيّة في اقتصارها على كتب الحديث الشريف التي يتبنّاها مذهب واحد فحسب. بينما تتوافق الظاهريّة الجديدة مع الظاهريّة التاريخيّة في معارضتها لفكرة تبنّي المقاصد كمصدر مقبول للفقه. وأخيراً فإنّ النظريّات التي تتبنّى إيديولوجيا محدّدة تنتقد "العقلانيّة" الحديثة وقيمها لأنّها تعكس "مركزيّة الغرب" وتنحاز إليه.

والحداثة الإسلاميّة تشمل "تيّارات" هي: إعادة التفسير الاعتذاري، وإعادة التفسير الإصلاحي، وإعادة التفسير المعتمد على الحوار، والنظريات المعتمدة على المصالح، ومراجعات الأصول. ولقد قامت الشخصيّات الرئيسيّة المساهمة في الحداثة الإسلاميّة بإجراء الدمج بين تعليمهم الإسلاميّ التقليدي وثقافتهم الغربيّة ليحصلوا من خلال ذلك على أفكار جديدة للإصلاح الإسلاميّ و"إعادة التفسير". وقد أسهم الشيخ محمد عبده وتلميذاه الأبرزان الشيخ محمد رشيد رضا والشيخ الطاهر بن عاشور في تطوير مدرسة جديدة لتفسير القرآن تتسق مع العلم الحديث والعقلانيّة الحديثة. وهذه المدرسة، التي بحثناها في هذا الكتاب تحت مصطلح "إعادة التفسير الإصلاحيّ"، استخدمت طريقة "التفسير الموضوعي" كطريقة جديدة في التفسير.

أمّا مدرسة إعادة التفسير الاعتذاري فإنّها بخلاف المجموعة الأخيرة، تكتفي بمجرّد الدفاع عن الحالة الراهنة في مجال ما، ويكون ذلك في العادة بناء على توجّه سياسيّ ما. غير أنّني بيّنت أنّ الأمور الدنيويّة وأمور السياسات لا يجوز أن تحاط بهالة مقدّسة بقسرها على أن تحمل معنى معيناً من معاني القرآن أو السنّة يلزم الناس في كل زمان ومكان.

أخيراً، فإنّ أصحاب مراجعات الأصول حاولوا تعديل أصول الفقه كمنطلق للإصلاح، من خلال تساؤلهم عن المفاهيم المتعلّقة بـ "الإجماع" و"الصحّة" و"النسخ" وبطرحهم تأويلات جديدة للمصلحة.

وأمّا مجموعة ما بعد الحداثة الإسلاميّة فقد شملت تيّارات هي: ما بعد البنيويّة، والتاريخانيّة، ودراسات النقد القانونيّة، وكذلك ما بعد الكولونياليّة (ما بعد الاستعمار)، والعقلانيّة الجديدة، واللاعقلانيّة، وما أطلقت عليه "العلمانيّة". ونلاحظ أنّ المنهج المشترك لكلّ هذه المقاربات الما بعد حداثيّة هو "التفكيك" بالمعنى الذي نجده عند دريدا وغيره. فتيار ما بعد البنيوية يسعى إلى "تحرير الناس من سلطة النص" ولهذا الغرض يطبّق نظرية علم الإشارة "السيميويّة" على نصّ القرآن الكريم بهدف "فصل الدالّ عن المدلول". وينظر تيّار ما بعد الحداثة التاريخانيّة إلى القرآن والحديث الشريف على أنّهما "ثمرة الثقافة" التاريخية السائدة، وهم على هذا الأساس يزعمون أن الحقوق هي الأساس الوحيد للأخلاق والتشريع. وأمّا تيار العقلانيّين الجدد واللاعقلانيين فهم يشيرون إلى المذهب المعتزلي مرجعاً تاريخيّاً لبعض آرائهم، وهذا أيضاً غير دقيق من الناحية المنهجية، كما عرضنا.

وهناك فئة نحت منحى الدراسات النقدية للقانون بهدف تفكيك "السلطة" التي أثرت على الفقه الإسلاميّ، كالقبائل العربيّة القويّة، والفوقيّة الذكوريّة، وغير ذلك. وهناك حوار متشابك الأطراف فيما إذا كان الفقهاء قد عملوا على "خدمة مصالح الحكّام" أو قاموا بـ "حماية الفقه من الحكام". أمّا دراسات "ما بعد الاستعمار" الإسلاميّة فقد انتقدت التوجّهات الاستشراقيّة التقليديّة نحو الشريعة الإسلاميّة، ودعت إلى توجّهات لا تقوم على التحيّزات النمطيّة ضد الثقافات الإسلاميّة.

مقاربة منظوميّة إلى نظريات التشريع الإسلاميّ

قدّم هذا العمل أخيراً مقاربة منظوميّة إلى نظريّات الفقه الإسلاميّ وأصوله، بحيث تتحقّق السمات المنظوماتيّة المقترحة (وهي الطبيعة الإدراكيّة للتشريع الإسلاميّ، والشموليّة، والانفتاح، والترتيب الهرميّ المترابط الأجزاء، وتعدّد الأبعاد، والمقاصديّة) من خلال مقترحات نظريّة محدّدة.

أما من أجل فهم الطبيعة "الإدراكيّة" للتشريع الإسلامي فيقترح الكتاب أنّ على الاجتهاد ألّا يدّعي أن حصيلته هو التعرف على "أوامر الله" بل على "فهم البشر" لأوامر الله، حتّى وإن أسّس على إجماع مدّعىً أو قياس، وهذا الموقف الذي يتبنّاه الكتاب يشبه موقف "المصوّبة"، وهو موقف يقرّ بـ "الطبيعة الإدراكيّة" للفقه الإسلاميّ، وبأن تحقيق الصواب هو في الاجتهاد في حد ذاته. وحول إدراك المقاصد أو النيات في أقوال وتصرفات الرسول ﷺ؛ تبنّى هذا الكتاب آراء القرافي وابن عاشور حول مقاصد النبيّ ﷺ، وذلك بقصد توسيع التصنيف التقليديّ لأعمال الرسول وأقواله على أنّها إمّا أن تكون تشريعيّة وإمّا بشريّة، وذلك حتى تشمل تصنيفات إضافيّة تربط الأحاديث النبويّة بمقاصد محدّدة كالقضاء والسياسة والمصالحة والتأديب وغير ذلك.

وحول تحقيق النظرة الكليّة لمنظومة الفقه الإسلاميّ، تابع هذا البحث أثر التفكير الفقهيّ المبنيّ على "مبدأ السببيّة"، وكان من المفيد عرض رد الرازي على ادّعاءات تحقّق "اليقين" في الأدلّة المنفردة. غير أنّ الرازي لم يتوجّه إلى مشكلة رئيسيّة، ألا وهي النظرة التجزيئية السببية. لهذا فإنّ المقاربة المنظوميّة مفيدة في سياق مقترحات التجديد المعاصرة، ليس في الفقه وأصوله فحسب ولكن في علم الكلام والفلسفة الإسلامية كذلك.

وأما تحقيق سمة الانفتاح والتجدد الذاتي في منظومة الفقه الإسلاميّ، فإنّ هذا الكتاب يقترح تغييراً في الأحكام، مع تغيّر رؤية العالم أو الثقافة الإدراكيّة الجمعية، كآليّة للانفتاح في منظومة الفقه الإسلاميّ. وقد اقترحنا "الانفتاح الفلسفيّ" آلية لتجدد الذات، أي تجديد الفقه الإسلاميّ لذاته.

وقد كان الأثر العمليّ للدليل المستمدّ من العرف محدوداً تماماً في الفقه القديم، ولا تزال أحكام الفقه إلى اليوم مبنيّة على العادات العربيّة. ولهذا فإنّ هذا الكتاب يقترح جعل "رؤية العالم" لدى الفقيه توسيعاً لاعتبار العرف، وذلك بغرض التوصّل إلى عموم التشريع وعالميّته. وما دعاه العلماء "فقه الواقع" يشمل اليوم "رؤية واقعية للعالم"، وهو ما يحقق لمنظومة الفقه انفتاحاً على ما يجري من تقدّم في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، سواء بسواء.

وأمّا الانفتاح الفلسفي، فإنّ هذا الكتاب يرى أنّ نظريّة التشريع الإسلاميّ لم تفِد من الإسهامات المهمة للفلاسفة المسلمين في علم الفلسفة والمنطق في العصور الذهبيّة من التاريخ الإسلاميّ، مثل قياس ابن سينا الذي يأخذ البعد الزمني في اعتباره، ونظريّة الفارابي في حجية الاستقراء، وانفتاح ابن رشد على الحجة الفلسفيّة أياً كان قائلها، والدراسات العميقة لابن حزم وابن تيمية التي نقدوا فيها المنطق الأرسطي. ويمكن للفقه الإسلامي أن يكتسب تجدداً ذاتياً من خلال الانفتاح على البحث الفلسفيّ المعاصر.

أمّا فيما يخصّ تحقيق سمة تعدديّة الأبعاد في التشريع الإسلاميّ؛ فإنّ الكتاب تتبّع أصول التفكير ضمن ثنائيّات متضادّة كالتي سادت في مذاهب الفقه الإسلاميّ. وقد كان الفقهاء في سعيهم للتمييز بين المعاني، سواء أكانت تقوم على الحد أم الوصف، يصلون في كلّ الأحوال إلى تحديد كلّ مفهوم نسبةً إلى ثنائيّة متضادّة ما. غير أنّ السعي إلى الوصول إلى "اليقين" في التفكير الفقهيّ، سواء جاء على شكل دلالة لغويّة، أو ثبوت تاريخيّ، أو دلالة منطقيّة، لا يجدي. وإنّما يجب التعامل مع قضية اليقين حسب طيف من الاحتمالات وليس على أساس تصنيف ثنائي (قطع أو ظن). ودليل هذا في المصادر الإسلاميّة هو أنّ منطق القرآن الكريم في إثبات وجود الله ينحو منحى متصاعداً ومتراكماً من الاستدلال بالأدلة العديدة، وليس على أساس ثنائيّة وتضادّ بين دليل واحد وعدمه.

من جانب آخر، فإنّ تعدد الأبعاد حين يرتبط بمقاربة مقاصديّة يمكن أن يوفّر حلاً نظرياً لمعضلة الأدلّة المتعارضة، كما فصلنا.

وبيّن الكتاب أنّه بالرغم من أنّ مقاربات ما بعد الحداثة تثير أسئلة مهمّة عن التمركز حول الثنائيّات في الفقه الإسلاميّ؛ فإنّ نفس المقاربات يغلب عليها أن تقع في ثنائيّات مطلقة وأحادية في البعد. والخلاصة أن هذه الطرق الاختزاليّة كلها تعيق المقاربة المتعدّدة الأبعاد رغم أهميتها لتجديد نظرية التشريع الإسلاميّ، وهي ضرورية من عدة نواح.

أخيراً، فإنّ هذا البحث طرح عدداً من الاقتراحات الأصوليّة سعياً إلى

تحقيق سمة "المقاصديّة" في منظومة الفقه الإسلاميّ، وهي أعمق السمات في التفكير المنظوميّ عموماً، كمّا بينّاه في ثنايا الكتاب. ونعيد تلخيص هذه المقترحات في شكل نقاط:

1 - إنّ "دلالة المقصد" يجب أن تعطى الحجّيّة إلى جانب الدلالات اللغوية البحتة.

2 - إنّ أولويّة دلالة المقصد بالنسبة للدلالات الأخرى يجب أن تقرّر حسب المسألة التي يجري بحثها، وحسب المقصد الذي يجري بحثه بالذات.

3 - إنّ القصد من عبارةٍ ما يجب أن يقرّر صحّة أو عدم صحة "مفهوم المخالفة" لتلك العبارة.

4 - إنّ تعبير القرآن أو السنّة عن أحد مقاصد الشريعة، والذي يكون في العادة تعبيراً عاماً مطلقاً، لا يجوز "تخصيصه" أو "تقييده" بأيّ نصّ مفرد.

5 - يجب أن تعطى المبادئ الأخلاقيّة مكانة مكافئة للمقاصد في نطاق الأحكام التي تتّصل بها، إضافة إلى "العلل" الشكلية التي تستنبط بالطرق التقليدية.

6 - اقترح الكتاب استخدام "التواؤم مع المنظومة التشريعية العامّة" كمعيار لصحّة الحديث وكامتداد لمعيار "عدم شذوذ المتن" في علم الحديث.

7 - يمكن للمقاربة المقاصديّة أن تسدّ ثغرة نقص في ذكر مناسبة الحديث وسياقه، وهي ثغرة يواجهها المرء في كثير من الأحاديث النبويّة.

8 - يمكن للمقاصد، بمعنى قصد الرسول ﷺ، أن تفيد أيضاً في تحديد السياق الذي قيل فيها الحديث الشريف، وذلك كما قسمها القرافي وابن عاشور. والأقسام هي: قصد التّشريع، وقصد الفتوى، وقصد القضاء، وقصد القيادة، وقصد الإرشاد، وقصد المصالحة، وقصد الإشارة على المستشير، وقصد النصيحة، وقصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، وقصد تعليم الحقائق العالية، وقصد التأديب، ثم قصد التجرد من الإرشاد (أي الأفعال البشرية الجبلية).

9 - إنّ التحليل الدقيق لـ "انضباط" العلّة يُظهر أنّها متغيّرة في حالات كثيرة

ولا يمكن تحديدها تحديداً ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان في كل الأحوال، كما كان يُدّعى في الفقه التقليدي.

10 -إنّ الجدال حول إمكان أن تنفرد المصالح بكونها دليلاً؛ لا يبقى له وجود إذا اتصل مفهوم المصالح بمفهوم المقاصد المستنبطة من النصوص الشرعية، أي اعتبرت المصلحة مرادفة للمقصد وقسمت أنواعها إلى نفس تقسيمات المقاصد.

11 -إنّ الاستحسان هو نوع من إضافة "المقاصديّة" للتفكير الفقهيّ، غير أنّ المذاهب التي لم تتبنّ الاستحسان حاولت أن تحقّق تلك المقاصديّة بطرق أخرى.

12 - "سد الذريعة" لا ينبغي أن يحصر في الجانب السلبيّ من اعتبار المآلات السلبية.

13 -إنّ توسيع القرافي وغيره لقاعدة "سدّ الذرائع" لدرء المفاسد لتشمل "فتح الذرائع" لجلب المصالح قد جرى توسيعه إلى "طيف" نسبي يبدأ من حسن المصالح في طرف، وقبح المفاسد في طرف آخر.

14 -إنّ تحليل ابن عاشور لأثر العادات العربيّة على سياق الأحاديث الشريفة نفسها يعزّز من مقصد العالميّة في التشريع الإسلاميّ.

15 -إنّ مبدأ الاستصحاب عرض في هذا الكتاب كتطبيق من تطبيقات مقاصد الشريعة، مثل مقصد العدالة، أو التيسير، أو حرّيّة التصرف.

وهكذا فإنّ المقاربة المقاصديّة تنقل الاجتهاد الفقهيّ إلى آفاق أعلى على المستوى الفلسفيّ، وبها يتجاوز المجتهد الخلافات التاريخيّة حول المواقف السياسيّة بين المذاهب الفقهيّة، ومعاني المقاصد تحرض أيضاً على ثقافة تصالحيّة وتعايش سلميّ أضحت الحاجة شديدةً إليهما. ولهذا، فإنّ تحقيق المقاصد في واقع الحياة وفي دنيا الناس يجب أن يكون محوراً لكلّ المناهج الأساسيّة في الاجتهاد، لغويّة كانت أو عقليّة، بصرف النظر عمّا يطلق عليها كلها من أسماء، وما تتبعه من شروط وتفاصيل. ولهذا فإنّ صحّة أيّ اجتهاد إسلامي على أي مستوى ينبغي أن يكون بناء على مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة.

المراجع العربية

1. إبراهيم، سعد الدين. محرراً. **مصر والإسلام والديمقراطية: اثنا عشر مقالاً**، المجلد 19، الكتيب 3، أوراق القاهرة في العلوم الاجتماعيّة (القاهرة: مطبعة الجامعة الأمريكيّة في القاهرة، 1996).
2. ابن آدم، يحيى. **الخراج** (لاهور، باكستان: المكتبة العلميّة، 1974).
3. ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، الطبعة الأولى (القاهرة: مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات المقاصد، 2006).
4. ـــ. **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، الطبعة الأولى، (جدة: دار المنهاج، 2007).
5. ابن تيمية، أحمد. **المسوّدة**، تحقيق م. محي الدين عبد الحميد (القاهرة: المدني، بدون تاريخ).
6. ـــ. **دقائق التفسير**، تحقيق محمد الجلينيد (دمشق: مكتبة علوم القرآن، 1404هـ).
7. ـــ. **درء تعارض العقل والنقل** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)
8. ـــ. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق محمد حامد، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة السنّة، 1369هـ).
9. ـــ. **كتب ورسائل وفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن النجدي، الطبعة الثانية (الرياض: مكتبة ابن تيمية، بدون تاريخ).
10. ـــ. **نقد مراتب الإجماع**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر، 1998).
11. ابن الجزري. **النشر في القراءات العشر** (القاهرة: مكتبة القاهرة، بدون تاريخ)
12. ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بدون تاريخ
13. ـــ. **تقريب التهذيب**، تحقيق محمد عوامة (دمشق: دار الرشيد، 1986).
14. ابن حزم، علي. **الإحكام في أصول الأحكام**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الحديث، 1983).

15. ـــــ. **المحلّى**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الآفاق، بدون تاريخ).
16. ـــــ. **تقريب المنطق**، تحقيق إحسان عبّاس، الطبعة الأولى (بيروت: بدون تاريخ).
17. ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدّمة ابن خلدون**، الطبعة الخامسة (دار القلم، 1984).
18. ابن خلكان، أحمد. **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار الثقافة، بدون تاريخ).
19. ابن رشد، الوليد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).
20. ـــــ. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتّصال**، ضمن فلسفة وثيولوجيا ابن رشد، ترجمة محمد جميل الرحمن (أ. ج. ويدجري، 1921 [جرى اقتباسه في الثامن من كانون الثاني/يناير، 2005])؛ متوفر في موقع http://www.muslimphilosophy.com..
21. ـــــ. **مختصر منطق أرسطو**، تحقيق جيرار جهامي (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992).
22. ـــــ. **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى (القاهرة: دار المعارف، 1964).
23. ابن سينا، أبو علي. **ملاحظات وتنبيهات**، ترجمة شمس إناتي، المجلد الأول (تورنتو: معهد بونتيفيكال للدراسات الشرق أوسطيّة، 1984).
24. ابن الصلاح، أبو عمرو. **المقدّمة في علوم الحديث** (بيروت: دار الفكر، 1977).
25. ـــــ. **فتاوى ابن الصلاح**، 2005.
26. ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية ردّ المحتار** (بيروت: دار الفكر، 2000).
27. ـــــ. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**، القاهرة، بدون تاريخ.
28. ابن عاشور، الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسيّة لفنون الرسم، 1988).
29. ـــــ. **التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون، 1977).
30. ـــــ. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، تحرير الطاهر الميساوي (كوالا لامبور: الفجر، 1999).

31. ـــــ. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تحرير محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، 2001).
32. ـــــ. **ابن عاشور: دراسة في مقاصد الشريعة**، ترجمة محمد الطاهر الميساوي، المجلد الأول (لندن وواشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).
33. ابن عبد البرّ، أبو عمر. **التمهيد**، تحقيق محمد علوي ومحمد البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387هـ).
34. ـــــ. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (بيروت: دار النشر، بدون تاريخ).
35. ابن العربي، أبو بكر المالكي. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق حسن علي اليادري وسعيد فودة، الطبعة الأولى (عمّان: دار البيارق، 1999).
36. ـــــ. **عارضة الأحوذي** (القاهرة: دار الوحي المحمّدي، بدون تاريخ).
37. ابن فرحون، برهان الدين. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، تحقيق جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995).
38. ابن قدامة المقدسي، عبد الله. **روضة الأنظار وجنة المناظر**، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الطبعة الثانية (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399هـ).
39. ـــــ. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).
40. ابن القيّم، شمس الدين. **أحكام أهل الذمّة**، تحقيق أبو براء وأبو حمدي (الرياض: رمادي، 1997).
41. ـــــ. **الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة**، تحقيق م. جميل غازي (القاهرة: المدني، بدون تاريخ).
42. ـــــ. **إعلام الموقّعين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973).
43. ابن كثير، إسماعيل. **البداية والنهاية** (بدون تاريخ).
44. ابن منظور، محمد. **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ).
45. ابن نجيم، زين الدين. **البحر الرائق**، الطبعة الثانية (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
46. ابن النّديم، محمد أبو الفرج. **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، 1978).
47. أبو داوود، سليمان. **السنن** (دمشق: دار الفكر).
48. أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي 1958).
49. ـــــ. **الإمام زيد.** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1965).

50. ـــــ. **تاريخ المذاهب الإسلاميّة** (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ).

51. أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة**، الطبعة الثالثة (القاهرة: مدبولي، 2003).

52. ـــــ. **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب، 1990).

53. أبو الفرج، عبد الرحمن، صفة الصفوة، تحرير، محمد فاخوري وقلعه جي، الطبعة الثانية (بيروت: دار المعرفة، 1979).

54. أبو يوسف، يعقوب. **الخراج** (القاهرة: المطبعة الأميريّة، 1303هـ).

55. الإسنوي، جمال الدين. **نهاية السّول شرح منهاج الوصول**، تحرير عبد القادر محمد علي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999).

56. أشرف الكناني، أبو قدامة. **الأدلّة الاستئناسيّة عند الأصوليّين**، الطبعة الأولى (عمّان: دار النفائس، 2005).

57. الأشقر، عمر سليمان. **تاريخ الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى (الكويت: مكتبة الفلاح، 1982)، ص. 119.

58. الأصبهاني، أبو نُعيم. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار النشر العربي، 1985).

59. الألباني، محمّد ناصر الدين. **وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والردّ على شبه المخالفين** (بنها والكويت: دار العلم ودار السلفيّة، بدون تاريخ).

60. الآلوسي، شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

61. إمام، محمد كمال. **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلاميّة** (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2007).

62. الآمدي، علي أبو الحسن. **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ).

63. الأنصاري، ابن نظام الدين. **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، تحقيق عبد الله محمود م. عمر، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2002).

64. أنور، حافظ، "ولاية المرأة في الفقه الإسلامي" (أطروحة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، نشر دار بلنسية، 1999).

65. البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحرير عبد الله محمود م. عمر (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997).

66. البخاري، محمّد. **التاريخ الكبير**، تحقيق محمد هاشمي الندوي (دار الفكر، بدون تاريخ)

67. بدران، بدران. **أدلّة الترجيح المتعارضة ووجوب الترجيح بينها** (الاسكندريّة: مؤسّسة شباب الجامعة، 1974).

68. البزدوي، علي بن محمّد. **أصول البزدوي - كنز الوصول إلى معرفة الأصول** (كراتشي: مطبعة جاويد، بدون تاريخ).

69. البشري، طارق. **ماهيّة المعاصرة** (القاهرة: دار الشروق، 1996).

70. البصري، محمّد الطيّب. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983 م/ 1403هـ).

71. البطليوسي، عبد الله بن محمّد. **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف**، تحقيق محمد رضوان الداية، الطبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، 1403هـ).

72. البغدادي، أبو بكر. **الفقيه والمتفقّه**، تحقيق عادل بن يوسف الغرازي (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1421هـ).

73. بلاكبيرن، سايمون. **قاموس أكسفورد للفلسفة** (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1996).

74. بلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطّاب في التشريع**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام، 2002).

75. البنّا، جمال. **تجديد الفقه الإسلامي، حوارات لقرنٍ جديد** (دمشق: دار الفكر، 2000).

76. البوطي، م. سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة**، الطبعة السادسة (دمشق: مؤسّسة الرسالة، 2001).

77. بيضاوي. **تفسير البيضاوي** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).

78. البيهقي، أبو بكر. **السنن** (المدينة: الدار، 1989).

79. الترابي، حسن. **التفسير التوحيدي**، الطبعة الأولى، المجلد الأول (لندن: دار الساقي، 2004).

80. ــــ. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي** (بيروت: دار الهادي: 2000).

81. الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق أحمد م. شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

82. التفتازاني الشافعي، سعد الدين. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق زكريّا عميرات (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996).

83. جابر، حسن حامد. **المقاصد الكليّة والاجتهاد المعاصر - تأسيس منهجي وقرآني للآليّات والاستنباط**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الحوار، 2001).

84. ـــــ. "المقاصد في مدرسة الشيعة"، ضمن كتاب العوا، محمد سليم، محرراً. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة: دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق**، الطبعة الأولى (القاهرة: مؤسسة الفرقان، مركز المقاصد، 2006)، ص. 325، وأيضاً: محاورة شفهيّة حول هذه القضيّة في الإسكندريّة، مصر، آب/ أغسطس، 2006).

85. جارودي، روجيه. **الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نهضة المسلمين**، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة: الدار العالميّة للكتب والنشر، 1999).

86. الجزري، المبارك. **النهاية في غريب الحديث والأثر** (بيروت: المكتبة العلميّة، 1979).

87. الجصّاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحقيق محمد السادك قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث، 1984)

88. جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشريعة** (الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، نشر دار النفائس، 2002).

89. جمعة، علي. **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996).

90. ـــــ. **علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلاميّة** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996).

91. الجويني، عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الرابعة (المنصورة: الوفاء، 1418هـ/ 1998م)

92. ـــــ. عبد الملك. **البرهان في علوم القرآن**، الطبعة الرابعة (المنصورة، مصر: الوفاء، 1997).

93. ـــــ. **غياث الأمم في التياث الظُّلَم**، تحقيق عبد العظيم الديب (قطر: وزارة الشؤون الدينيّة، 1400هـ).

94. الحاج، ابن أمير. **التقرير والتحبير في علم أصول الفقه** (بيروت: دار الفكر، 1996).

95. حدّاد، إيفون، "البديل الإسلامي" ذا لينك 15، عدد 4 (1982).

96. حسّان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي** (القاهرة: مكتبة المتنبّي، 1981).

97. الحسيني، أبو بكر. **كفاية الأخيار في حال غاية الاختصار**، تحقيق أ.أ. بلتاجي وم. وهبي سليمان، الطبعة الأولى (دمشق: دار الخير، 1994).
98. حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلاميّ** (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ).
99. الحصكفي. **الدرّ المختار** (بيروت: دار الفكر، 1386).
100. حنفي، حسن. **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير، 1980).
101. ـــــ. "مقاصد الشريعة وأهداف الأمّة" المسلم المعاصر، عدد 103 (2002).
102. الخُشُوعي، الخشوعي. **غاية الإيضاح في علوم الاصطلاح** (القاهرة: جامعة الأزهر، 1992).
103. الخضري، محمد. **أصول الفقه** (بيروت: المكتبة العصرية، 2002).
104. الخفيف، علي، "السنّة التشريعيّة" ضمن كتاب **السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: نهضة مصر، 2001)
105. خلف الله، محمد، "السلطة التشريعيّة" ضمن كتاب **الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعيّ**، تحرير تشارلز كيرزمان (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998).
106. خياط، أسامة، "مختلف الحديث" (أطروحة ماجستير، أمّ القرى، نشردار الفضيلة، 2001).
107. الدمشقي، حمد. **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستّة**، تحقيق محمّد عوامة، الطبعة الأولى (جدّة: دار القبلة للثقافة الإسلاميّة، 1992).
108. الديب، عبد العظيم، "إمام الحرمين" ضمن كتاب **غياث الأمم في التياث الظلم** (الدوحة: الشؤون الدينية، 1400هـ).
109. الذهبي، محمد. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الطبعة التاسعة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993).
110. الرازي، محمد بن عمر. **المحصول**، تحقيق طه جابر العلواني (الرياض: مطبعة جامعة الإمام محمّد بن سعود، 1400هـ)
111. ـــــ. **التفسير الكبير** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000).
112. ربيع، عبد الله. **القطعيّة والظنيّة في أصول الفقه الإسلاميّ**، (القاهرة: دار النهار، بدون تاريخ).
113. رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمّدي: ثبوت النبوّة بالقرآن** (القاهرة: مؤسسة عزّ الدين، بدون تاريخ).
114. ـــــ. "مجمل الأحوال السياسيّة" العروة الوثقى، 29 شباط/ فبراير، 1898.

115. الريسوني، أحمد. **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبيّ**، الطبعة الأولى (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).
116. ـــ. محمد الزحيلي ومحمد شابير. "حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة" كتاب الأمّة، رقم 87 (2002).
117. الزبيدي، محمد. **تاج العروس في جواهر القاموس** (بيروت: دار النشر، بدون تاريخ).
118. الزحيلي، وهبة. **تجديد الفقه الإسلامي، حوارات لقرن جديد** (دمشق: دار الفكر، 2000).
119. الزرعي، محمّد بن أبي بكر. **تحفة المودود بأحكام المولود**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولى (دمشق: دار البيان، 1971).
120. الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهيّة**، تحقيق مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة الثانية (دمشق: دارالقلم، 1989).
121. الزرقاني، محمد. **شرح الزرقاني على موطّأ الإمام مالك**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، بدون تاريخ).
122. الزركشي، بدر الدين. **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، تحقيق سعيد الأفغاني، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، 1970).
123. ـــ. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق م. م. تامر، الطبعة الأولى (بيروت: 2000).
124. ـــ. **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2002).
125. زريق، برهان. **الصحيفة: ميثاق الرسول**، الطبعة الأولى (دمشق: دار نمير ودار معاد، 1996).
126. الزعبي، أنور. **ظاهريّة ابن حزم الأندلسي: نظريّة المعرفة ومناهج البحث** (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).
127. الزنجاني، محمود أبو المناقب. **تاريخ الفروع**، تحقيق محمد أديب صالح، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1398هـ).
128. زيدان، عبد الكريم. **الوجيز في أصول الفقه**، الطبعة السابعة (بيروت: الرسالة، 1998).
129. سابق، السيد. **فقه السنّة** (القاهرة: دار الفتح للعالم العربي، 1994).
130. سانو، قطب. **قراءات معرفيّة في الفكر الأصولي**، الطبعة الأولى (كوالا لامبور: دار التجديد، 2005).

131 . السبكي، علي. **الإبهاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار النشر، 1983).
132 . ـــــ. **فتاوى** (لبنان: دار المعرفة، بدون تاريخ).
133 . سرحان، هيثم. **استراتيجيّة التأويل الدلالي عند المعتزلة** (اللاذقيّة، سورية: دار الحوار، 2003).
134 . السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
135 . سلطان، صلاح الدين، "حجيّة الأدلّة المختلف عليها في الشريعة الإسلاميّة" أطروحة دكتوراه، دار العلوم، جامعة القاهرة، 1992.
136 . السمعاني، أبو مظفّر. **قواطع الأدلّة في الأصول**، تحقيق إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997).
137 . السوسره، عبد المجيد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى (عمّان: دار النفائس، 1997).
138 . السيواسي، كمال الدين. **شرح فتح القدير**، الطبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).
139 . السيوطي، جلال الدين. **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1403هـ).
140 . ـــــ. **الدرّ المنثور** (بيروت: دار الفكر، 1993).
141 . ـــــ. **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، بدون تاريخ).
142 . الشاشي، أبو محمد القفّال. **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1402هـ).
143 . ـــــ. "محاسن الشرائع" ضمن مخطوطات الفقه الشافعي، مخطوطة رقم 263 (القاهرة، دار الكتب: 358هـ/ 969م).
144 . الشاطبي، أبو إسحاق. **الاعتصام** (مصر: المكتبة التجاريّة الكبرى، بدون تاريخ).
145 . ـــــ. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ).
146 . الشافعي، حسن. **الآمدي وأراؤه الكلاميّة**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام، 1998).

147. الشافعي، محمد بن إدريس. **الأمّ**، الطبعة الثانية (بيروت: دار المعرفة، 1393هـ).
148. ـــ. **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: المدني، 1939).
149. شحرور، محمّد. **نحو أصول جديدة للفكر الإسلامي**، دراسات إسلاميّة معاصرة (دمشق: مطبعة الأهالي، 2000).
150. الشريف، محمد شاكر. **حقيقة الديمقراطيّة** (الرّياض: دار الوطن، 1992)
151. شمس الدين، السيد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت: المؤسّسة الدوليّة، 1999).
152. ـــ. "مقاصد الشريعة" ضمن كتاب **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبّار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001).
153. الشوكاني، محمّد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر، 1992).
154. الشيباني، علي. **الكامل في التاريخ**، الطبعة الثانية (بيروت: دار النشر، 1994).
155. شيخي-زاده، عبد الرحمن. **مجمع الأنهار** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998).
156. الشيرازي، أبو إسحاق. **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985).
157. الشيخ، عبد الرحمن. **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد** (القاهرة: مؤسّسة قرطبة، بدون تاريخ).
158. صافي، لؤي. **إعمال العقل** (بيتسبيرغ: دار الفكر، 1998).
159. صالح، حسن بشير. **علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين** (الاسكندريّة: الوفاء، 2003).
160. صالح، محمد عثمان، "الإسلام هو نظام صالح لحماية وتعزيز حقوق الإنسان" (ورقة قدّمت في المؤتمر الدولي للإسلام وحقوق الإنسان، الخرطوم، 2006).
161. الصدر، آية الله محمد باقر. **الأصول المنطقيّة للاستقراء**، الطبعة الرابعة (بيروت: دار التعرّف، 1982).
162. ـــ. **دروس في علم الأصول**، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1986).
163. ـــ. "السنن التاريخيّة في القرآن" ضمن كتاب **الإمام الصدر: الأعمال الكاملة** (بيروت: دار التعرّف، 1990).

164. الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلميّة في الإسلام**، الطبعة الأولى، دراسات إسلاميّة (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994).
165. الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام**، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1379هـ).
166. ـــ. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحرير صلاح الدين مقبول أحمد، الطبعة الأولى (الكويت: الدار السلفيّة، 1405هـ).
167. الطبرسي، الفضل بن الحسين. **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار العلوم، 2005).
168. الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الفكر، 1985).
169. الطعان، أحمد إدريس. **المقاصد والمناورة العلميّة**، منتدى التوحيد، 2005 [جرى اقتباسه في 10 آذار/ مارس، 2007]. متوفر في موقع http:// www.eltwhed.com/vb/showthread.php?t=2456.
170. الطوفي، نجم الدين. **الطاعن في شرح الأربعين** (بيروت: الريّان، 1419هـ).
171. الطيب، أحمد، "نظريّة المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بأصول الكلاميّة" **المسلم المعاصر**، رقم 103 (2002).
172. العامري، أبو الحسن الفيلسوف. **الإعلام بمناقب الإسلام**، أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967).
173. عبد الجبار، أبو الحسن القاضي. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق طه حسين وإبراهيم مدكور. (القاهرة: وزارة الثقافة بمصر، 1965).
174. ـــ. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد سيد. (تونس: الدار التونسيّة للنشر، 1974).
175. عبد الفتاح، سيف، "حول صورة العالم عند الإمام محمد عبده" ورقة قدّمت أثناء الذكرى المئويّة للشيخ محمد عبده (مكتبة الإسكندرية، مصر، كانون الأول/ يناير، 2005).
176. عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، تحرير محمد رشيد رضا. الطبعة الخامسة عشر (القاهرة: دار المنار، 1953).
177. ـــ. **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1993).
178. العجم، رفيق. **المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطية وخصوصيته الإسلاميّة** (بيروت: دار المشرق، 1989).

179. العراقي، عاطف. **النزعة العقليّة في فلسفة ابن رشد**، الطبعة الخامسة (القاهرة: دار المعارف، 1993).
180. العزّ بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (بيروت: دار النشر، بدون تاريخ).
181. ـــ. **مقاصد الصّوم**، تحقيق إياد الطبّاع، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1995).
182. ـــ. **مقاصد الصلاة**، تحرير إياد الطباع، ط3 (بيروت: دار الفكر، 2000)
183. عزّت، هبة رؤوف، "المرأة والدين والأخلاق" ضمن كتاب **حوارات لقرن جديد** (دمشق: دار الفكر، 2000).
184. عطيّة، جمال. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001).
185. ـــ. **تجديد الفقه الإسلامي** (بيروت: دار الفكر، 2000).
186. العلواني، طه جابر. "مدخل إلى فقه الأقلّيّات". ورقة قدّمت في المجلس الأوروبّي للفتوى والبحوث، ECFR، دبلن، كانون الثاني/ يناير، 2004.
187. ـــ. "مقاصد الشريعة" ضمن كتاب **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001).
188. ـــ. **مقاصد الشريعة**، الطبعة الأولى (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الهادي، 2001)
189. علي، محمود محمد. **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكّري الإسلام** (القاهرة: عين للدراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2000).
190. عمارة، محمّد. **تجديد الفكر الإسلاميّ** (القاهرة: كتاب دار الهلال، 1981).
191. ـــ. "السنّة التشريعيّة" ضمن كتاب **السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: نهضة مصر، 2001).
192. العيني، بدر الدين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).
193. ـــ. **قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر** (لندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2005).
194. العوّا، سلوى محمد سليم. **الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، 1998).
195. العوّا، محمد سليم. **العلاقة بين السنّة والشيعة**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة السفير الدوليّة، 2006).
196. ـــ. **الفقه الإسلاميّ في طريق التجديد** (القاهرة: المكتب الإسلاميّ، 1998).

197. ــــ. **في النّظام السياسي للدولة الإسلاميّة** (القاهرة: دار الشروق، 1998).

198. ــــ. محرراً. **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق** (القاهرة: مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات المقاصد، 2006).

199. عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعيّة بمقاصدها** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

200. ــــ. "دوران الأحكام والشريعة مع مقاصدها وجوداً وعدماً: دراسة أصوليّة نقديّة تطبيقيّة" (أطروحة ماجستير في أصول الفقه، الجامعة الأمريكيّة الإسلاميّة، 2004).

201. ــــ. "من "حفظ الضرورات" إلى "تنمية الأمّة": أثر رؤية العالم على تصور المقاصد الشرعية". مؤتمر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ووسائل تحصيلها في المجتمعات الإسلاميّة. الجامعة الإسلاميّة العالميّة في ماليزيا، ماليزيا.

202. ــــ. "مقاصد الأحكام الإسلاميّة وعللها". ضمن كتاب **دراسات في فلسفة الفقه الإسلامي: النظريّة والتطبيقات**، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلاميّة، لندن، المملكة المتحدة.

203. ــــ. "تجديد التفكير الإسلامي حول ضرورة مواجهة التحدّيات الإسلاميّة العالميّة". **صحيفة المدينة صحيفة يوميّة** (المدينة المنورة، المملكة العربية السعوديّة: العام 72، رقم 15657).

204. ــــ. "إناطة الأحكام الشرعيّة بمقاصدها". **مجلّة التجديد**، (الجامعة الإسلاميّة العالميّة في ماليزيا، عدد 19/ 1، ماليزيا).

205. ــــ. "حول صورة العالم عند محمد عبده كما رآها د. سيف الدين عبد الفتاح"، ورقة قدّمت في مئويّة الشيخ محمد عبده (مكتبة الإسكندرية، الاسكندريّة، مصر، كانون الأول/ ديسمبر، 2005).

206. ــــ. "المقاصد والعلل في الأحكام الإسلاميّة". ندوة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ حول مقاصد الشريعة الإسلاميّة، لندن، المملكة المتّحدة، آذار/ مارس، 2005.

207. الغزالي، أبو حامد. **المنخول في تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية (دمشق: دار الفكر، 1400هـ).

208. ــــ. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413هـ).

209. ــــ. **القسطاس المستقيم** (بيروت: كاثوليك بابليشنج هاوس، 1959).

210. ـــ. **محكّ النظر** (القاهرة: المطبعة الأدبيّة، بدون تاريخ).

211. ـــ. **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1961).

212. ـــ. **تهافت الفلاسفة**، ترجمة م. س. كمالي (مجلس باكستان للفلسفة، 1963 [جرى اقتباسه في الثامن عشر من كانون الثاني/يناير، 2005])؛ متوفر في موقع http://www.muslimphilosophy.com.

213. الغزالي، محمّد. **نظرات في القرآن** (القاهرة: نهضة مصر، 2002).

214. ـــ. **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، الطبعة الحادية عشرة (القاهرة: دار الشروق، 1996).

215. فرحان، عدنان. **حركة التجديد عند الشيعة الإماميّة**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الهادي، 2004).

216. فضل الله، محمد حسين، "مقاصد الشريعة" ضمن كتاب **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001).

217. الفضلي، عبد الهادي، "مقاصد الشريعة" ضمن كتاب **مقاصد الشريعة**، تحرير عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001).

218. فطاني، إسماعيل. **اختلاف الدارين**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار السلام، 1998).

219. فلوسي، مسعود بن موسى. **مدرسة المتكلّمين** (الرياض: مكتبة الرشد، 2004).

220. الفيروزأبادي، إبراهيم. **شرح اللّمع**، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988).

221. القرافي، شهاب الدين. **الذخيرة** (بيروت: دار العرب، 1994).

222. ـــ. **الفروق** (مع حواشيه)، تحقيق خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998).

223. القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** (القاهرة: دار التوزيع، 1994).

224. ـــ. **في فقه الأقلّيّات المسلمة**، الطبعة الأولى (القاهرة: وهبة، 2001).

225. ـــ. "فقه الزكاة" (أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، مصر، نشر الرسالة، الطبعة الخامسة عشرة، 1985).

226. ـــ. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، 1999).

227. ـــ. **مدخل لدراسات الشريعة الإسلاميّة** (القاهرة: وهبة، 1997).

228. القطّان، منّاع. **مباحث في علوم القرآن**، الطبعة الحادية عشرة (القاهرة: وهبة، 2000).

229. القُمّي، ابن بابويه الصدوق. **علل الشريعة**، تحقيق محمد صادق بحر العلوم (النجف: دار البلاغة، 1966).

230. الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصّنائع في ترتيب الشرائع**، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982).

231. الكلّيني، محمد. **أصول الكافي**، تحرير علي أكبر الغفاري (طهران: دار المنشورات الإسلاميّة، بدون تاريخ.)

232. اللكنوي، محمّد عبد الحيّ. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، 1384هـ).

233. مالك. **موطّأ الإمام مالك**، تحقيق فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

234. الماوردي، علي. **الأحكام السلطانية** (القاهرة: المكتبة التوفيقيّة، بدون تاريخ).

235. المجلّة، جمعيّة. **مجلّة الأحكام العدلية**، تحرير نجيب هواويني (كرخانه تجارة كتب، بدون تاريخ).

236. المجلس الأوروبّي للفتوى والبحوث. **الاستعراض العلميّ للمجلس الأوروبي للفتوى والعلوم**، تحرير: عبد المجيد النجار، المجلدات 1-11، دبلن، منذ حزيران/ يونيه 2002.

237. المرداوي، علاء الدين. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق عبد الرحمن جبرين وأحمد السرّة، الطبعة الأولى (الرياض: مكتبة الرشد، 2000).

238. المرزوقي، أبو يعرب، "إصلاح العقل في الفلسفة العربيّة" (أطروحة دكتوراه، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1994).

239. المرغياني، علي. **الهداية شرح بداية المبتدئ** (المكتبة الإسلاميّة، بدون تاريخ).

240. مرنيسي، فاطمة. **ما وراء الحجاب**، الطبعة الأولى (دمشق: دار حوران، 1997).

241. مسلم، أبو الحسين. **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ).

242. مصطفى، وديع، "ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق" (أطروحة ماجستير، جامعة الاسكندريّة، نشر المجمع الثقافي، 2000).

243. مصلح الدين، محمد. **فلسفة التشريع الإسلامي والمستشرقون**، الطبعة الأولى (دلهي: مركزي مكتبي إسلامي، 1985).

244. مصلح. **مشروع تجديد** Revivalism إسلامي، (ليدن: جامعة ليدن، 2006).
245. مفتي، محمد علي، نقد الجذور الفكريّة للديموقراطيّة الغربيّة (الرياض: المنتدى الإسلامي ومجلّة البيان، 2003).
246. المودودي، أبو الأعلى. **الحجاب** (جدة: الدار السعوديّة للنشر والتوزيع، 1986).
247. الميساوي، م. الطاهر، "الشيخ ابن عاشور ومشروع لم يكتمل" ضمن كتاب **مقاصد الشريعة الإسلاميّة** (كوالا لامبور: الفجر، 1999).
248. ميمني، وجنات عبد الرحيم. **قاعدة الذرائع**، الطبعة الأولى (جدة: دار المجتمع، 2000).
249. النجّار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993).
250. ندا، محمد. **النسخ في القرآن** (القاهرة: الدار العربيّة للكتب، 1996).
251. النّسفي، عبد الله بن أحمد. **كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998).
252. نصّار، عصمت. **الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود** (القاهرة: دار الهداية، 2003).
253. النمر، عبد المنعم. **الاجتهاد** (القاهرة: دار الشروق، 1986).
254. النووي، يحيى أبو زكريا. **المجموع** (بيروت: دار الفكر، 1997).
255. النيسابوري، الحكيم. **المستدرك على الصحيحين** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1990).
256. هوفمان، مراد. **الإسلام عام ألفين**، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الشروق، 1995).

المراجع الأجنبية

1. Abd al-Raziq, Ali, “Message Not Government, Religion Not State.” In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.
2. Abdul-Haqq, Irshad, “Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements.” *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (Spring/Summer) (2002).
3. Abu Zaid, Nasr Hamed, “Divine Attributes in the Qur’an.” In *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, edited by John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud. London: I.B.Tauris, 1998.
4. Ackoff, R, *Creating the Corporate Future*. New York: John Wiley, 1981.

5. —, "Towards a Systems of Systems Concepts." *Management Science* 17, no. 11 (1971).
6. Ahmed, Akbar, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. 7th ed. London and New York: Routledge, 2004.
7. Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
8. al-Azami, Mohammad, *On Schacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence*. Riyadh: King Saud University and John Wiley, 1985.
9. al-Alwani, Taha Jabir, *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005.
10. al-Marzouqi, A. A. M., "Human Rights in Islamic Law." Ph.D. diss, University of Exeter, 1990.
11. al-Najjar, Zaghloul, *Wonderful Scientific Signs in the Qur'aan*. London: al-Firdous, 2005.
12. al-Nami, Amr K., "Studies in Ibadhism." www.Islamfact.com, 2006.
13. al-Turabi, Hassan, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*. 2nd ed. London: Muslim Information Centre, 2000.
14. al-Yahya, N. A. A. "Ibn Qud'amah's Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbal'i Juristic Tradition." Ph.D. diss., University of Manchester, 1992.
15. Ali, A. K., "Al-Shafie's Contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Work Jimae Al-'Ilm." Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1996.
16. Ali, S. S., "Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law." Ph.D. diss., University of Hull, 1998.
17. An-Naim, Abdullahi, "Islam and Human Rights." *Tikkun* 18, no. 1 (2003): 47.
18. Arifin, M. B., "The Principles of 'Umum and Takhsis in Islamic Jurisprudence." Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1988.
19. Aristotle, *Ethics*. Translated by W.D. Ross. Edited by J.L. Ackrill. London: Faber & Faber, 1973.
20. —, *The Works of Aristotle*. Vol. 1, *Great Books of the Western World*. London: Encyclopaedia Britannica INC., 1990.
21. Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today." In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.
22. —, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Translated by Robert D. Lee. Edited by Robert D. Lee. Boulder: Westview Press, 1994.
23. Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, D.C:

Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986

24. Asmal, A. M., "Muslims under Non-Muslim Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and Al-Wansharisi." Ph.D. diss., University of Manchester, 1998.
25. Auda, Jasser, "Cooperative Modular Neural Network Classifiers." University of Waterloo, PhD Thesis, 1996.
26. — and M. Kamel, "A Modular Neural Network for Vague Classification." *Lecture notes in Computer Science* Vol. 2005: Lecture notes in artificial intelligence (2000).
27. —, "Islam." In: Encyclopedia of the Developing World. New York: Routlege.
28. —, "A Framework for Applying Systems Theory in Islamic Judicial Reasoning." Journal of the International Institute of Advanced Systems Research (IIAS), Special Edn.: Systems Theory in Theology, Baden-Baden, Germany, July, 2004.
29. —, "Abrogation of Rulings Methodology: A Critique." Intellectual Discourse Journal, Islamic University of Malaysia, Vol. 12, No. 2, Malaysia, 2004.
30. Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
31. Baderin, M. A., "Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law." Ph.D. diss., University of Nottingham, 2001.
32. Beany, Michael, *Analysis, Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2003. Available from <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>.
33. Beer, S., *Brain of the Firm*. London: Penguin Press, 1972.
34. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* http://utilitarianism.com, 1781 CE [cited Jan. 10th, 2007].
35. Bernard, Cheryl, *Civil Democratic Islam, Partners, Resources, and Strategies.* Santa Monica: RAND, 2004.
36. Bertalanffy, L. von, "*General Systems Theory.*" *Main Currents in Modern Thought*. Vol. 71, 1955.
37. Bhutto, Benazir, "Politics and the Muslim Woman." In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.
38. Bin Saleh, Hasan, "The Application of Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah of Majallat Al-Ahkam Al-'Adliyyah: An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions." Ph.D. diss., University of Lampeter, 2003.
39. Binder, Leonard, *Ideological Revolution in the Middle East*. Edited by John Wiley. New York, 1964.

40. Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

41. Bora Laskin Law Library, University of Toronto. *International Protection of Human Rights* 2004 [cited Jan. 15th, 2005]. Available from <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

42. Boulding, K., *Ecodynamics*. London: Sage Publications, 1978.

43. —, "General Systems as a Point of View." In *Views on General Systems Theory*, edited by A. Mesarovic. New York: John Wiley, 1964.

44. Bowler, D., *General Systems Thinking*. New York: North Holland, 1981.

45. Bunt, Gary, *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age*, 2000 [last visited Mar. 15th, 2007]. http://www.virtuallyislamic.com/

46. Carson, Robert and Ewart Flood, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*. Vol. 2. New York and London: Plenum Press, 1993.

47. Checkland, Peter, *Systems Thinking, Systems Practice*. New York: Wiley, 1999.

48. Choudhry, Masudul Alam, "Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory." *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990): 4-21.

49. Churchman, W., *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations*. New York: Basic Books, 1979.

50. Clarke, L., "The ShiConstruction of Taqlid." *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001): 40-64.

51. Cook, N., *Stability and Flexibility. An Analysis of Natural Systems*. New York: Pergamon Press, 1980.

52. Corning, Peter A., "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?" *Journal of Social and Evolutionary Systems* 1, no. 21 (1998).

53. Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate, Cambridge Studies in Islamic Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

54. de Chardin, T., *The Phenomenon of Man*, without date.

55. DeMarco, C. W., "Deontic Legal Logic." In *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, edited by Christopher Gray, 521-24. New York and London: Garland Publishing, 1999.

56. Derrida, Jacques, *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.

57. Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind the Philosophical Writings of Descartes*. Edited by J. Cottingham et al. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1684.

58. DeWitt, Richard, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*. Malden, MA: Blackwell, 2004.
59. Dutton, Yassin, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan* . Surrey: Curzon, 1999.
60. Dworkin, Gerald, "Introduction." In *Morality, Harm, and the Law*, edited by Gerald Dworkin. Oxford: Westview Press, 1994.
61. El-Affendi, Abdelwahab, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*. London: Islamic Foundation, 2001.
62. El-Awa, Mohamed S, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study." Ph.D. diss., London, School of Oriental and African Studies, 1972.
63. El-Awa, Salwa M. S., *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*. 1 ed. London & New York: Routledge, 2006.
64. El-Fadl, Khalid Abou, *Speaking in God's Name*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
65. El-Saadawi, Nawal, *God Dies by the Nile*. 6th ed. London: Zed Books Ltd, 2002.
66. El-Tobgui, Carl Sharif. "The Epistemology of Qiyas and Talil between the Mutazilite Abu'l-Husayn Al-Basri and Ibn Hazm Al-Zahiri." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (spring/summer) (2003).
67. Ellis, John, *Against Deconstruction*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
68. En-nami, A. K., "Studies in Ibadism (Al-Ibadiyah)." Ph.D. diss., University of Cambridge, 1971.
69. Esposito, John, *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press, 1984.
70. —, ed. *The Oxford History of Islam*. Oxford: University Press, 1999.
71. Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*. second ed. London, New York: Longman, Colombia University Press, 1983.
72. Fivaz, R., *L'ordre Et La Volupte*. Lausanne: Presses Politechniques Romandes, 1989.
73. Gawain, Shakti, *Return to the Garden: A Journey to Discovery*. California: New World Library, 1989.
74. Geny, Francois, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*. Translated by Louisiana State Law Institute. 2 ed. Vol. 1, 1954.
75. Ghannouchi, Rachid, "Participation in Non-Islamic Government." In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.

76. Gharajedaghi, Jamshid, "Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities." In *www.systemsthinkingpress.com* , 2004.

77. —, *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity. A Platform for Designing Business Architecture.* Boston: Butterworth-Heinemann, 1999.

78. Gibb, H. A. R., *Islam: A Historical Survey.* 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, without date.

79. Gleave, Robert, "Introduction." In *Islamic Law: Theory and Practice*, edited by R. Gleave and E. Kermeli. London: I.B. Tauris, 1997.

80. Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law.* Translated by Andras an Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.

81. Gray, Christopher Berry, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia.* New York & London: Garland Publishing, 1999.

82. Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an.* London and New York: Routledge, 2004.

83. Haddad, Yvonne, "The Islamic Alternative." *The Link* 15, no. 4 (1982).

84. Hallaq, Wael, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

85. —, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

86. —, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Dscourse." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (fall/winter) (2003).

87. —, "Was the Gate of Ijtihad Closed." *Int. Journal Middle Eastern studies* 16, no. 1 (1984): 3.

88. Hanafi, Hassan, *Al-Turath Wal-Tajdid.* Beirut: Dar al-Tanweer, 1980.

89. —, "Maqasid Al-Shariah Wa Ahdaf Al-Ummah." *al-Muslim al-Muassir*, no. 103 (2002).

90. Hassan, Hussein, "Book Review: Islamic Law and Culture 1600-1840 by Haim Gerber." *Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2001).

91. Hintikka, Jaakko and Remes, *The Method of Analysis.* Edited by D. Reidel. Dordrecht, 1974.

92. Hitchins, D., *Putting Systems to Work.* New York: John Wiley, 1992.

93. —, *Advanced Systems, Thinking and Management.* Norwood, MA: Artech House, 2003.

94. Ibn Rushd (Averröes), Al-Waleed, *(Decisive Argument on the Connection between the Islamic Law and Philosophy. Translated As: On the Harmony of*

Religions and Philosophy, in Averröes, the Philosophy and Theology of Averröes, Trans. Mohammed Jamil-Al-Rahman) A.G.Widgery, 1921 [cited January 18th 2005]. Available from <http://www.muslimphilosophy.com>.

95. Ibn Sina, Abu Ali, *Remarks and Admonitions*. Translated by Shams Inati. Vol. 1. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
96. Ibrahim, Saad Eddin, ed, *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*. Vol. 19, Monograph 3, *Cairo Papers in Social Science*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1996.
97. Inayatullah, Sohail and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. London: Pluto Press, 2003.
98. Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited by M. Saeed Sheikh. Lahore, 1986.
99. Izzi Dien, Mawil, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*. Edited by Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press ltd, 2004.
100. Jenkins, O. B., *What Is Worldview?* 1999 [cited Jan. 2006]. Available from <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>.
101. Johnston, Larry, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State*. Broadview: Peterborough, Ontario, 1998.
102. Jordan, J., *Themes in Speculative Psychology*. London: Tavistock Publications, 1968.
103. Kant, Immanuel, *Fundamental Principles (Groundwork) of the Metaphysics of Morals*. Buffalo, NY: Promatheus, 1987.
104. Katz, D. and Kahn, L., *The Social Psychology of Organizations*. London: John Wiley, 1966.
105. Keil, Robert, A. Wilson, and C. Frank, ed., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. London: The MIT Press, 1999.
106. Kellner, Steven and Douglas Best, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. Edited by Paul Walton, London: Macmillan Press ltd., 1991.
107. Kendall, Kenneth, E. Kendall & Julie E., *Systems Analysis and Design*. 4 ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1999.
108. Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida*. London: Cambridge University Press, 1966.
109. Khalaf-Allah, Mohammad, "Legislative Authority." In *Liberal Islām: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.
110. Khatami, Mohammad, *Islam, Liberty, and Development*. Johannesburg: Global Books, 2001.

111. —, *Islam, Liberty and Development*. New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998.

112. King, Hugh R., "A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics." *Philosophy of Science* 14, no. 2 (1947).

113. Kirchner, J. W., "The Gaia Hypothesis: Are They Testable? Are They Useful?" In *Scientists on Gaia*, edited by S. Schneider. Cambridge, New York: MIT Press, 1991.

114. Klir, G., *Architecture of Systems Problem Solving*. New York: Plenum Publishing Corp., 1985.

115. Koestler, A., *The Ghost in the Machine*. London: Arkana, 1967.

116. Kopanski, Ataullah Bagdan, "Orientalism Revisited: Bernard Lewis' School of Political Islamography." *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000).

117. Korzybski, Alfred, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Fourth ed. Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958.

118. Kurzman, Charles, ed. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

119. Laszlo, Ervin, *The World System*. New York: George Braziller Inc., 1972.

120. —, *Introduction to Systems Philosophy - Towards a New Paradigm of Contemporary Thought*. New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972.

121. —, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*: Hampton Press, 1996.

122. Law.Dictionary.Com http://dictionary.law.com/, [cited Jan. 2007].

123. Layish, Aharon, "Interplay between Tribal and Shari Law: A Case of Tibbawi Blood Money in the Sharia Court of Kufra." *Islamic Law & Society* 13, no. 1 (2006): 63-75.

124. Litterer, J., *Organizations: Systems, Control and Adaptation*. New York: John Wiley, 1969.

125. LOC, Library of Congress, *Romanization Tables* 1997 [cited January 20th 2005]. Available from <http://www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/ arabic.pdf>.

126. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by P.H. Nidditch. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.

127. Lorenz, Konrad Z., "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description." Paper presented at the XXV International Congress of Physiological Sciences, Munich, July 25-31 1971.

128. Lotfi, Tabatabaei, "Ijtihad in Twelver Shi'ism: The Interpretation and

Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society." Ph.D. diss., University of Leeds, 1999.

129. Lovelock, J., *The Ages of Gaia*. New York: Norton & Co., 1988.

130. Luhmann, Niklas, *Law as a Social System*. Translated by Klaus Ziegert. Introduction by Richard Nobles and David Schiff. Oxford: Oxford University Press, 2004.

131. Makdisi, John, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (Fall/ Winter) (2003).

132. Malik, *Muwata' Al-Imam Malik*. Edited by M. Fouad Abdul Baqi. Cairo: Dar Ihya' al-Turath al-without date.

133. Maslow, A. H., *Motivation and Personality*. 2 ed. New York: Harper & Row, 1970.

134. —. "A Theory of Human Motivation." *Psychological Review*, no. 50 (1943).

135. Maturana, H. & V. Varela, *The Tree of Knowledge*. London: Shambala, 1992.

136. Meinecke, Friedrich, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*. Translated by J. E. Anderson. London, 1972.

137. Mernissi, Fatima, "A Feminist Interpretation of Women's Rights." In *Liberal Islam: A Sourcebook. Oxford*, edited by Charles Kurzman. Oxford: University Press, 1998.

138. —, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991.

139. Miller, J., *Living Systems*. New York: McGraw-Hill, 1978.

140. Mintjes, H., "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam." *al-Mushir* 22, no. 2 (1980).

141. Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. New York: Zed Books, 1999.

142. Moosa, Ebrahim, "The Debts and Burdens of Critical Islam." In *Progressive Muslims*, edited by Omid Safi. Oxford: Oneworld, 2003.

143. —, "Introduction." In *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman*, edited by Ebrahim Moosa. Oxford: OneWorld, 2000.

144. —, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law." *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (fall/winter) (2002).

145. Mukhtar, A. B., "Human Rights and Islamic Law: The Development of the

Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures." Ph.D. diss., University of Manchester, 1996.

146. Muslehuddin, Mohammad, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists.* 1st ed. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985.

147. Muslih, *A Project of Islamic Revivalism.* Masters Thesis, Leiden: University of Leiden, 2006.

148. Mustafa, Wadie, "Ibn Hazm Wa Mauqifuhu Men Al-Falsafah Wal-Mantiq Wal-Akhlaq." M.A. Thesis, Alexandria University, Published by al-Majma' al-Thaqafi, 2000.

149. Naming, Sire, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs.* 3rd ed: Prentice Hall, 1999.

150. Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam.* Boston, Mass.: George Allen & Unwin, 2000.

151. Naugle, David K., *Worldview: The History of a Concept.* Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

152. Normi, H., *Comparing Voting Systems*: Reidel Publishing Company, 1987.

153. Norris, Christopher. *Derrida.* London: Sage, 1987.

154. Omar, Mohammad Abdul-Khaliq. *Reasoning in Islamic Law.* 3rd ed. Cairo: M.Omar, 1999.

155. Omotosho, A., "The Problem of Al-Amr in Usul Al-Fiqh." Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1984.

156. Ongley, John, "What Is Analysis? Review of Michael Beany 'Analysis'." *Bertrand Russell Society Quarterly*, no. 127 (2005).

157. Othman, A. H., "Shafie'i and the Interpretation of the Role of the Qur'an and the Hadith." Ph.D. diss., St. Andrews, 1997.

158. Peters, Rudolph, "Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law." *Islamic Law & Society* 9, no. 2 (2002).

159. Piscatori, James P., *Islamic Countries: Politics and Government.* Princeton: Princeton University Press, 1996.

160. Powell, Jim, *Postmodernism for Beginners.* New York: Writers and Readers Publishing, 1998.

161. Powers, W.T., *Behaviour: The Control of Perception.* New York: Aldine de Gruyter, Hawthorne, 1973.

162. Rahim, R. A. A., "Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and Shi'i Principles." M. Phil. diss., University of St. Andrews, 1991.

163. Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives." *IJMES* 1, no. 4 (1979).

164. —, *Islam*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

165. Ramadan, Tariq, "Stop in the Name of Humanity." *Globe and Mail (London)* Wednesday, March 30, 2005.

166. —, *To Be a European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation, 1999.

167. —, *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.

168. Rand, Ayn, "The Objectivist Ethics: The Virtue of Selfishness." (1964).

169. Rawls, John, *A Theory of Justice*: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

170. Reed, Stephen, *Cognition: Theory and Applications*. 4th ed. USA: Brooks/Cole, 1996.

171. Reinhart, Keven A., "When Women Went to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments." In *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, edited by Brinkley Messick Mohammad Khalid Masud, and David S. Power. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

172. Rescher, Nicholas, *Arabic Logic*. Edited by Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967.

173. Robinson, Neal, *Islam, a Concise Introduction*. Richmond: Curzon Press, 1999.

174. Roolvink, R. *et al.*, *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957). Available in soft form on: <http://www.princeton.edu/˜humcomp/> dimensions.html (visited: April 13, 2006).

175. Saad, S., "The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature." Ph.D. diss., University of Leeds, 1990.

176. Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

177. Sadeghi, Mir Mohammad, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study." Ph.D. diss., London, School of Oriental and African Studies, 1986.

178. Safi, Omid, ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: One World, 2003.

179. Said, Edward, *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

180. Saifi, S. F., "A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan." Ph.D. diss., University of Durham, 1980.

181. Salk, J. E., *Anatomy of Reality*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc., 1983.

182. Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law." *Comparative Legislation and International Law* 32 (1950): 9-17.

183. —, *An Introduction to Islamic Law*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1982.

184. Shepard, William, "Islam and Ideology: Towards a Typology." *Int. Journal Middle Eastern studies*, no. 19 (1987).

185. Shukri, A. S. M, "The Relationship between 'Ilm and Khabar in the Work of Al-Shafie'i." Ph.D. diss., St. Andrews, 1999.

186. Simon, H, *The Sciences of the Artificial*. London: MIT Press, 1969.

187. Sire, James W, *Naming the Elephant*. DOWNERS Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004.

188. Skyttner, Lars, *General Systems Theory: Ideas and Applications*. Singapore: World Scientific, 2002.

189. Smuts, J., *Holism and Evolution*. reprint ed. Vol. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973.

190. Soroush, Abdul-Karim, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge." In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.

191. Sowa, John F., *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations*. Pacific Grove: Brooks, 2000.

192. Stewart, P. J., *Unfolding Islam*. Reading, U.K: Garnet Publishing, 1994.

193. Sulayman, Sadek, "Democracy and Shura." In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.

194. Sulaimani, F. A. A., "The Changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh Century." M. Phil. diss., University of Salford, 1986.

195. Sweeney, Eileen C., "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas." *The Thomist* 58 (1994).

196. Taha, Mahmoud Mohamed, "The Second Message of Islam." In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.

197. Taylor, V. and Winquist, C., ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge, 2001.

198. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edited by Edward Craig. London: Routledge, 1998.

199. UNDP, United Nation Development Programme, *Annual Report 2004* 2004 [cited Feb. 5th, 2005. Available from <http://www.undp.org/ annualreports/ 2004/englisAH/>.

200. UNHCHR, United Nations High Commission for Human Rights, *Specific*

Human Rights Issues July, 2003 [cited. Available from <http://www.unhchr.-cAH/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En>.

201. Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World.* Bolder, Colorado: Westview press, 1982.
202. von Bertalanffy, Ludwig, *General System Theory: Foundations, Development, Applications.* New York: George Braziller, 1969.
203. —, "General Systems Theory." *Main Currents in Modern Thought* 71, no. 75 (1955).
204. —, "The History and Status of General Systems Theory." In *Trends in General Systems Theory*, edited by George J. Klir, 407-26. New York: Wiley-Interscience, 1972.
205. von Glaserfeld, E., *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics.* California: Intersystems Seaside, 1987.
206. von Jhering, Rudolf, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht).* Translated by Isaac Husik. 2nd reprint ed. New Jersey: The Lawbook Exchange (Originally published 1913 by Boston Book Co.), 2001.
207. von Wright, G.H., "Deontic Logic." *Mind, New Series* 60, no. 237 (1951): 1-15.
208. Wadud-Muhsin, Amina, "Qur'an and Woman." In *Liberal Islam: A Source-book*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.
209. Warraq, Ibn, "Apostasy and Human Rights." *Free Inquiry*, Feb/March 2006 without date, 53-54.
210. Weaver, W., "Science and Complexity." *American Scientist* 36, no. 194 (1948).
211. Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law.* Athens: University of Georgia Press, 1998.
212. WLUML, *Women Living under Muslim Laws* without date [cited Jan 5, 2006]. Available from http://www.wluml.org/englisAH/news-fulltxt.shtml?cmd%5B157%5D=x-157-196459.
213. Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy.* 8th ed. New Jersey: Prentice-Hall, 2000.
214. Zaidan, Abdul-Karim, *Al-Wajeez Fi Usul Al-Fiqh.* 7th ed. Beirut: al-Resalah, 1998.
215. Zuraiq, Burhan, *Al-Sahifah: Mithaq Al-Rasoul.* 1st ed. Damascus: Dar al-Numair & Dar Ma'ad, 1996.